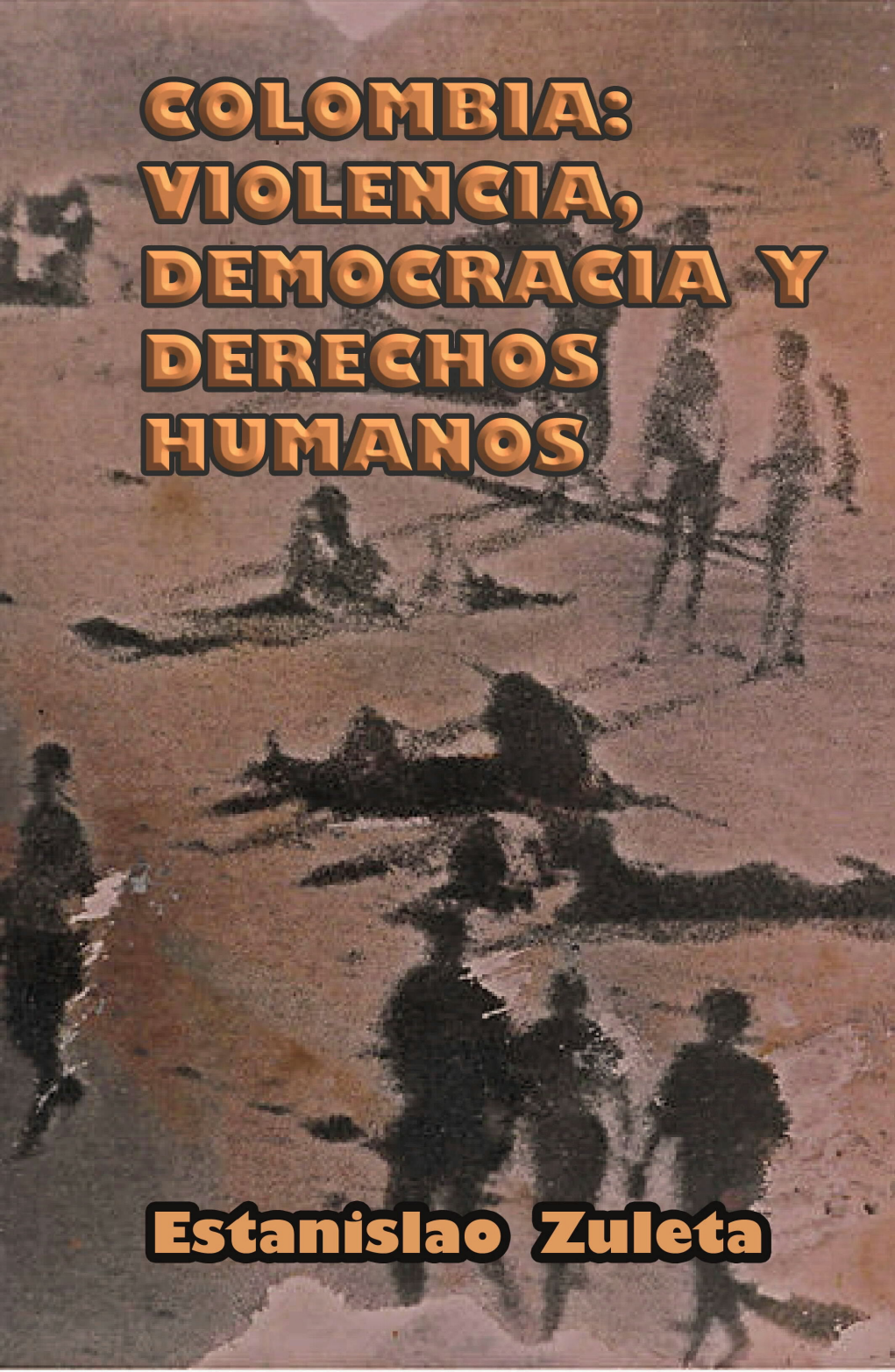
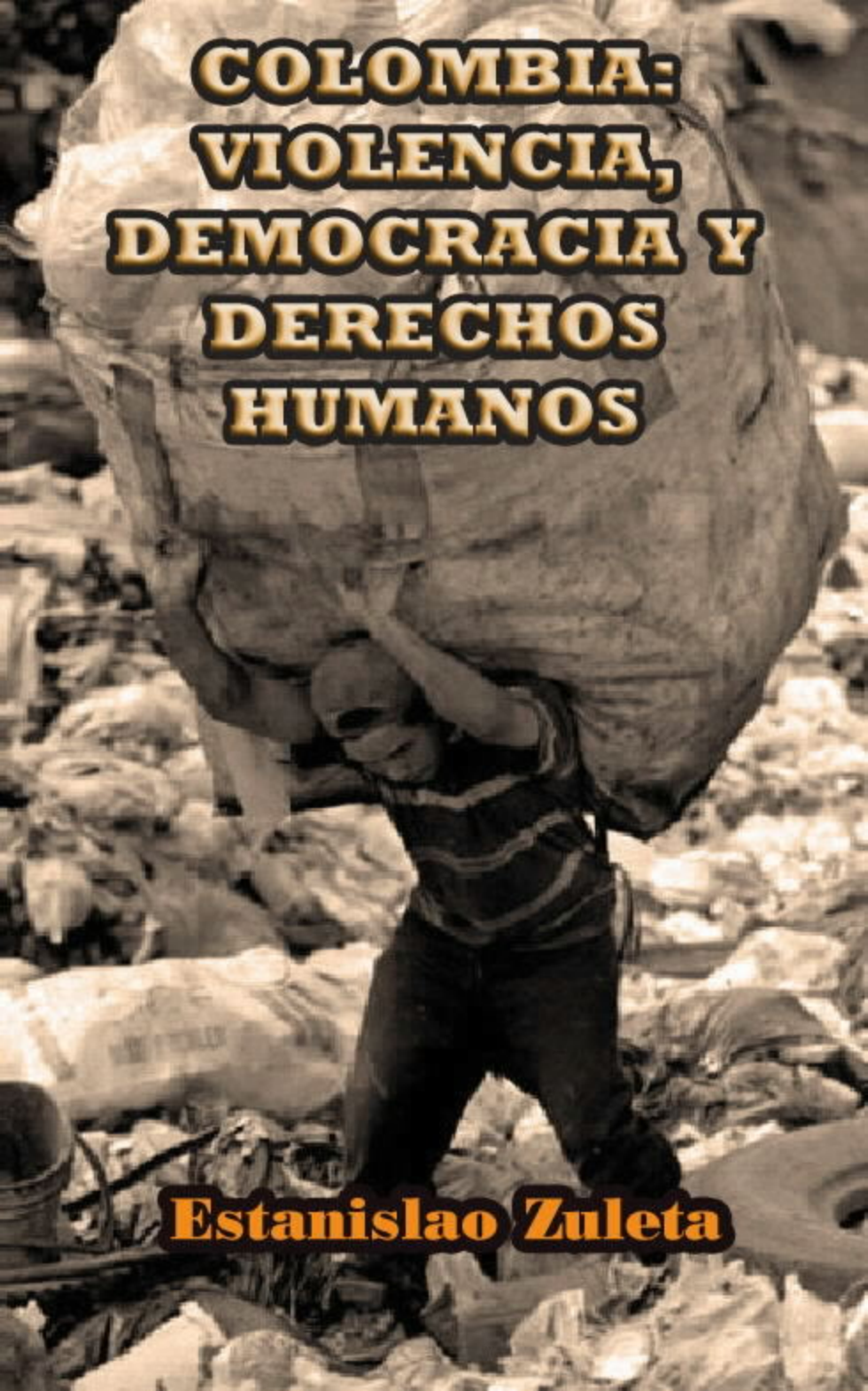

COLOMBIA:
VIOLENCIA,
DEMOCRACIA Y
DERECHOS
HUMANOS
Estanislao Zuleta

COLOMBIA: VIOLENCIA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS



Estanislao Zuleta

COLOMBIA: VIOLENCIA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

ESTANISLAO ZULETA

Presentación

FABIO GIRALDO ISAZA

Ver y oír cómo mienten..., cómo a uno mismo lo llaman imbécil por soportar esas mentiras; aguantar insultos, humillaciones, no atreverse a decir a la cara que estás de parte de los hombres honrados y libres; mentir tú mismo, sonreír y todo ello por un pedazo de pan, por un rincón bajo techo o por culpa de cualquier empleadillo que tenga un pelo de autoridad y que no vale un céntimo; no, así no se puede vivir.

ANTON CHEJOV, El hombre enfundado.

El conjunto de ensayos contenidos en esta obra no puede ser entendido cabalmente si no se considera la muy temprana pasión de Estanislao Zuleta por la literatura, la filosofía y la estética, que le permiten desarrollar un complejo modelo sobre el individuo y la sociedad. Su reflexión, como se podrá notar en la lectura de estos textos, siempre estuvo alimentada por una visión donde nunca faltó la complejidad del hombre y sus múltiples expresiones. Hay en este libro un intento por unir el pensamiento filosófico con la ciencia social, y de su fortalecimiento recíproco sacar elementos para pensar la realidad concreta. Estos textos constituyen uno de sus legados sobre filosofía política y están construidos en el inseguro suelo de una reflexión en constante cambio. La filosofía, ayudada por las ciencias sociales, permite a Zuleta mantener abiertas las preguntas universales en torno a la democracia, los derechos humanos, el Estado, el respeto a las diferencias, dejando inquietantes y sugestivas reflexiones para la investigación de los fundamentos racionales del conocimiento, la comunicación y las relaciones entre los hombres.

Al ahondar sobre la génesis de los conflictos en Colombia, nos muestra cómo el capitalismo salvaje imperante se encuen-

tra sustentado en una sociedad atrasada y "dividida" en un núcleo de personas vinculadas a los sectores formales y en una inmensa masa de marginados sociales, hacinados en ghettos y subculturas que viven por debajo de la línea de la pobreza crítica.

Resulta supremamente interesante la discusión que Zuleta plantea en algunos de sus textos contra la idea de Marx de querer tratar científicamente a la sociedad. Muestra cómo, detrás de esta idea se anida un pensamiento antidemocrático que conduce al totalitarismo staliniano que considera al marxismo como la "ciencia de la historia" y se permite tratar violentamente a la sociedad con un partido político capaz de determinar lo que los hombres deben llegar a ser. Este racionalismo comunista es un racionalismo manipulador que al tener la verdad en el bolsillo, al ser el depositario de la verdad de la historia, crea un tipo de organización política, el partido comunista, donde lo que no es él, lo que está contra él, está contra la historia.

Hay en el marxismo una forma de concebir la historia que es efectivamente una religión. La historia se parece mucho a Dios, pues en el discurso marxista vino a reemplazar las funciones que Dios tenía, a darle un sentido a la vida, una orientación teológica, a producir un juicio final –la historia me absolverá– etc.. Para Zuleta, la idea de proletariado en Marx es religiosa y cristiana: el proletariado es Cristo y no puede redimirse sin redimir a la humanidad, es el Salvador. El proletariado no tiene patria, como Cristo, es el sufrimiento puro, y apunta hacia un totalitarismo en el cual exista una sociedad sin ley, sin Estado, sin derecho, a una vida transparente, a un reino milenario. Dicho en términos psicoanalíticos, el marxismo es la mezcla de un padre absoluto con una salacuna, una madre que lo da todo y un padre que lo determina todo, un padre y una madre omnipotentes; y esto conduce al totalitarismo comunista, propio de las sociedades del socialismo real o de la felicidad decretada y administrada por el Estado.

El marxismo no produjo un pensamiento democrático; por el contrario, en sus desarrollos políticos se crearon los partidos únicos que impidieron la pluralidad sometiendo a la

población a sus ideas como las únicas ideas válidas. La conversión de la historia en religión impidió el ejercicio de la crítica, configurando un pensamiento absolutista basado en la verdad totalitaria del partido omnipresente; se creó una perversa identidad imaginaria, según la cual el jefe del partido único era el vocero de la historia universal, y quien estuviese en contra suya estaba en contra de la historia. En la URSS se fue creando así, al decir de C. Lefort, de quien tanto se benefició Zuleta para su filosofía política, una burocracia supraestatal que no encontraba el fundamento de su poder en la propiedad privada, sino colectivamente, solidariamente, en su dependencia del poder del Estado, del Estado-partido, que detentaba el conjunto de los medios de producción. El totalitarismo comunista se edificó sobre las ruinas de los derechos humanos, de la libertad política y de la democracia.

La fuerza de estos planteamientos hoy, cuando asistimos al crepúsculo de Yalta, es evidente. Como se recordará, allí al final de la guerra, en 1945, varios pueblos europeos fueron ocupados por las tropas del ejército ruso, dando lugar al fracasado intento de querer construir una sociedad idílica, dominada absurdamente por el poder despótico y abyecto del Estado totalitario.

El muro de la ignominia se desplomó y el intento de democratización, iniciado en Rusia con la política de apertura y transparencia de Gorbachov, captó los movimientos subterráneos de la necesidad hacia una mayor libertad política de los pueblos de la Europa oriental. La insatisfacción popular con sus regímenes políticos y económicos, captada magistralmente por la mirada profética de Gorbachov, es la causante de los sismos huracanados de Alemania Oriental. El socialismo burocrático y despótico ha muerto. La humanidad comenzará, como nunca antes en la historia, a ver si se puede validar la sociedad capitalista moderna, con sus aciertos y fracasos, o si se requiere de una nueva sociedad con mayor libertad y democracia no solamente en la vida política sino también en la vida económica. El hombre de la modernidad desea la democracia y aborrece la esclavitud. El capitalismo, con su vertiginosa velocidad y su vocación por la pluralidad y la universalización,

revolucionó las relaciones con el otro, hasta un punto donde las grotescas cadenas sobre la vida individual y colectiva colocadas por el socialismo real ya no podrán ser impuestas a ningún pueblo sobre la tierra. En un mundo donde los medios de comunicación han hecho perder la memoria de los pueblos es bueno, en estos trascendentales momentos de revolución, no olvidar la historia de injusticias y absolutismos de la sociedad que hoy se potencia ante nuestros ojos.

La división entre capitalismo y socialismo, que se simbolizaba con el muro de la infamia, ha comenzado a desaparecer. Debemos ser capaces de construir una sociedad democrática que recoja para sí lo mejor de cada una de las sociedades y sistemas económicos que ese muro trataba de incomunicar. El sistema "socialista" se empieza a derrumbar a pasos gigantescos, y el capitalismo hará lo propio si no se atreve a reformarse, construyendo en nuestros pueblos sociedades menos escindidas, donde no sea tan grotesca la diferencia entre la miseria y la opulencia. Las reflexiones de Zuleta, contenidas en este libro, recogen directa o indirectamente los aspectos filosóficos y políticos que subyacen en la inteligencia de esta problemática.

La utopía marxista piensa la sociedad como una armonía. La nueva sociedad iba a producir la gran reconciliación, la gran transparencia. En la "cuestión judía", el joven Marx empieza la serie de sus desaciertos contra la sociedad civil, atacando con cierto terrorismo intelectual los derechos y la libertad de las personas. De allí salieron las ideas totalitarias de Lenin, Stalin y los partidos comunistas de Occidente, según las cuales en una sociedad comunista no se necesitaría ni el Estado ni el derecho. En la tradición marxista, llegó a sostener Estanislao, hay una marcada tendencia al *antinomismo,* o sea, hay una oposición general a las normas, a la ley y al ejercicio del poder democrático.

Las contradicciones sociales no son solucionables. La contradicción entre ecología y economía pasa por modificaciones profundas en las relaciones sociales, actuando enérgicamente sobre la lógica del capital y sobre los hábitos de vida consumistas. Mientras no se quiebre la tendencia al despilfarro y al

colonialismo que ejercen las potencias sobre el resto de la humanidad, es muy poco lo que se puede hacer para tratar de mitigar el impacto destructor sobre la civilización de la máquina tecnocrática. Es urgente la construcción, desde el pensamiento crítico, de una nueva sensibilidad hacia la economía de mercado, lo político y el derecho, en un contexto donde no se eluda la existencia humana en la totalidad de su complejidad. Hoy, cuando el achacoso comunismo se debate en retirada, es necesario buscar nuevos medios de pensamiento y de acción.

Zuleta, que rechazaba por principio la idea totalitaria y que no creía en un Estado omnipotente capaz de resolver todos los problemas por medio de una administración supuestamente científica de una sociedad previamente silenciada, pensaba que el desafío del futuro era claro: "mostrar en la práctica la eficacia de la democracia con un Estado controlable y controlado por la sociedad civil, obligado a rendir cuentas, decidido a permitir y propiciar la organización y la acción de los diferentes grupos y sectores de la sociedad, no a pesar de la democracia, sino por medio de una ampliación de la misma". La democracia en Colombia se encuentra operando de una manera muy restringida. Es muy grande la despolitización del pueblo y de la juventud del país; ha sido muy fuerte la transformación de la sociedad y sus efectos políticos. El paso de la familia patriarcal a la familia conyugal y sus consecuencias en la reproducción de formas de identidad y de las ideologías ha tenido efectos devastadores. El país convive con un autoritarismo cerrado que ha sido generador de violencia. La democracia colombiana se trató de destruir por la violencia y el terror; la ruptura de las generaciones, por el cambio de las circunstancias objetivas, de las costumbres y los valores, ha creado a su vez expectativas y resistencias.

La mirada de Zuleta era especialmente aguda para el caso del Medellín de hoy. Pensaba que los patriarcas antioqueños han visto un vuelco radical en sus valores. Se ha presentado una transformación cultural en la cual los elementos de involución social y humana pesan más que los nuevos desarrollos. La ética tradicional cristiana cayó y no fue reemplazada, y la

cultura paisa quedó atrapada en un antinomismo radical donde el valor supremo es el dinero.

La religión, antaño reguladora de los conflictos, ya no tiene fuerza real para guiar la conducta. Se perdió la ética y vino una crisis muy profunda, una crisis de identidad, donde los jóvenes entraron en un agudo conflicto generacional propio de la decadencia de lo humano, a la que dedica tanta atención Konrad Lorenz[1]; los valores de los padres de los jóvenes antioqueños de las comunas ya no son los valores de estos últimos, sus aspiraciones no son ya las de sus padres, la juventud se convirtió en una fuerza propia pero no encontró una forma de incorporarse a la sociedad. Los padres dejaron de ser ideales y la juventud no fue capaz de investir el futuro. Se dio, según Estanislao, una juventud que no se interesaba en ser adulta, pues para ella ser adulta era terrorífico.

En este libro el lector encontrará reflexiones para pensar filosófica y políticamente la sociedad colombiana. Las cavilaciones del autor en torno a Kant son una muestra del potencial de la teoría general para analizar los problemas más urgentes. Sus trabajos, aún inéditos, sobre los filósofos amigos y enemigos de la democracia no hacen más que continuar con las reflexiones que hoy publicamos.

Los filósofos adversarios de la democracia centraban, como se recordará, sus ataques a ella en la posibilidad de la participación popular. El ejemplo clásico es el ideal del Estado platónico, y el ejemplo reciente es el partido comunista, en el cual el partido es el saber y los filósofos son el comité central. Ellos son los que deciden todo y quien se les opone desaparece. El partido, decía Zuleta, es un mito que penetra por los poros de la sociedad, distorsionándola totalmente: "El partido tiene el poder y no hay nada más terrorífico que la verdad en el poder".

La lucha contra el totalitarismo del partido único en el

1. De este autor se puede consultar: *Decadencia de lo humano*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985; *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Barcelona, Plaza y Janés, 1984 y *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

poder debe ser frontal. El partido, escribía Estanislao, no se puede aceptar ni como propietario de una supuesta ciencia de la historia que le permita decidir quiénes están en contra del gran parto que la humanidad está a punto de realizar, ni como depositario de una hiper-racionalidad que le permitiría tratar a los hombres como objetos de un saber técnico-científico y hacerles el bien al menor costo, a pesar y por encima de sus opiniones y sus deseos. En el fondo de todas estas representaciones y pretensiones antidemocráticas está la demanda de una delegación general del poder y del saber en lo que Kant con brillantez denominó los tutores de la sociedad. Ante este panorama el pensamiento de Estanislao era nítido y brillante: "contra estos intentos de convertir a los hombres en pasivos y laboriosos niños buenos, es necesario impulsar la iniciativa popular y abrir espacios legales para el debate y el conflicto, para que pueda desarrollarse la impredecible e incontrolable riqueza de las diferencias". En las relaciones humanas no puede haber igualdad ni reciprocidad absolutas. Al igual que Thomas Mann, Estanislao pensaba que no sólo era imposible una sociedad feliz, sino que tampoco era deseable: ¿qué sería del hombre sin sufrimientos?, ¿de dónde saldrían su pensamiento, su creatividad? La sociedad puede evitar ciertos sufrimientos absurdos, pero hay cosas que no puede ni debe evitar: ¿cuáles sufrimientos se pueden evitar? Zuleta contestaba: "No es lo mismo el sufrimiento de una mujer por la muerte de un ser querido, que no es evitable, que el sufrimiento de unos niños muriéndose de hambre al lado de unos hombres viviendo en castillos y abundancia. El uno es un verdadero sufrimiento humano y el otro es una indignidad social que debemos acabar con el uso de la democracia". Por eso, no es pensable la democracia sin cultura, esto es, sin dignidad y respeto por el otro.

La teoría racionalista sobre el Estado falla precisamente por considerar al hombre como una entidad que puede ser planificada. En el individuo las pasiones son esenciales y formadoras: un hombre que no puede amar es un hombre incapaz de transformarse, de cambiar. El hombre real, el hombre que vive y padece las políticas, es un hombre de carne y hueso que goza y sufre con nuestras teorías y por eso debe tener la

inteligencia de los procesos en que se encuentra inmerso. La razón no lo es todo y la sociedad no es un sistema autónomo habitado por mecanos y tornillos; los sistemas de cálculo y demostración propios de la ciencia deben razonar no solamente en términos de tasa de crecimiento sino también en términos de satisfacción de exigencias vitales básicas. De allí que el gran problema de la política en las culturas occidentales, como lo pensaba Zuleta, fuera el cómo lograr conciliar la lógica racional, el realismo político y una concepción totalizante de lo humano.

Zuleta, como lo expone en su texto "Kant y la democracia", compartía con el filósofo alemán la gran desconfianza en el hecho de que una revolución pudiera suministrar la emancipación del pensar; lo que la mayoría de las revoluciones han realizado es una transferencia del poder, en la que no se ha cambiado la manera de pensar. Se ha pasado de la dominación de la Iglesia a la dominación del partido y la forma de pensar sigue siendo la misma, porque de lo que se trata no es de cambiar de pastor, sino de dejar de ser oveja. A ese cambio era a lo que Kant llamaba emancipación. El proceso de transformación social por medio de la democracia no puede soslayar el hecho biológico antropológico fundamental: el hombre es un ser hecho de millones de seres; por el hombre concreto pasa, no solamente el hombre abstracto, sino toda la humanidad y toda la vida.

El trabajo sobre Thomas Mann y la democracia no sólo tiene la importancia de mostrarnos la metamorfosis política del artista, sino la propia metamorfosis de Zuleta: si Mann se convirtió de pensador antidemocrático en un pensador a favor de la democracia, Zuleta evolucionó de pensamiento marxista-revolucionario hacia un pensamiento político cercano a la social democracia y el reformismo, donde las transformaciones sociales, más que actos, fueran procesos complejos en los que se valoraran y respetaran las diferencias, hasta el punto en que en una democracia real la mayor libertad la debería tener siempre quien pensara en forma diferente. El último Estanislao era un hombre entregado a descifrar las posibilidades y limitaciones de la democracia. Pensaba que el principal obstáculo

contra ella eran los regímenes totalitarios que aniquilaban toda pluralidad política y toda posibilidad dialógica. El hombre es una comunicación transhistórica que se actualiza y redefine en cada acto lingüístico. Vivir significa participar de un diálogo, estar integrado a una dialógica.

Como ha señalado Edgar Morin recientemente, la oposición democracia/totalitarismo sustituye la oposición capitalismo/socialismo, izquierda/derecha. No es posible la construcción de una sociedad perfecta e igualitaria, transparente, idílica; de lo que se trata es de aprovechar las virtudes del pluralismo, las diferencias, las oposiciones efectivas:

> ... la democracia, en lugar de ser la expresión del pueblo unánime, tal como pretende serlo el totalitarismo, es, por el contrario, la organización dialógica compleja de la sociedad fundada en la soberanía popular. La diferencia clave es ésta: para la perspectiva democrática la pluralidad no es una anomalía, sino un fenómeno natural y útil. En el seno de una misma familia, un mismo grupo, una misma clase, una misma sociedad, se pueden manifestar ideas diversas y contrarias, no sólo en cuanto a tácticas a seguir o las estrategias a adoptar, sino también en cuanto a los valores y finalidades a elegir. Para la perspectiva totalitaria el individuo debe estar en armonía completa con la sociedad. Para la perspectiva democrática el individuo debe conservar su cápsula personal no política y no racionalizable y esto, lejos de ser un empobrecimiento, es una complejidad capaz de enriquecer la organización social[2].

La importancia de pensar a fondo la democracia se nos revela nítidamente. Pensar en una nueva sociedad pasa necesariamente por dimensionar las posibilidades y limitaciones de la democracia. La explotación y la dominación se evidencian más en una sociedad pluralista que en una sociedad totalitaria. El libre ejercicio del pensamiento y la máxima libertad personal son las bases para edificar una sociedad mejor. La realidad no

---

2. MORIN, EDGAR. *Pensar Europa*, Barcelona, Gedisa, marzo de 1988, p. 178.

es de izquierda ni de derecha, blanca ni negra, sino de tonos grisáceos. La realidad es contradictoria y los problemas sociales y políticos no se resuelven con actos de buen corazón sino con acciones concretas difíciles de ejecutar. Hay dificultades sociales que no tienen solución a corto y mediano plazos, para las cuales lo mejor es buscar la alternativa menos mala. El fracaso del socialismo real y las dudosas condiciones de vida espiritual, e incluso material, del capitalismo tardío ponen de presente la necesidad de buscar soluciones políticas y económicas basadas en los valores humanos universalmente anhelados, donde se pueda combinar la democracia económica con la democracia política. Más democracia, esto es, más pluralismo, mayor respeto a las diferencias y un mayor espacio de libertad real son la complicada tarea para abrazar un futuro con esperanza, con dignidad humana.

La crisis económica de la URSS ha puesto en evidencia la limitación estructural de los regímenes totalitarios para alcanzar un desarrollo económico satisfactorio. A su turno, la decadencia de lo humano, propia de la robotización tecnomorfa, nos ha lanzado a explorar sin vacilaciones todas las posibilidades de la democracia. Buena parte del drama económico en el mundo socialista proviene de la invasión totalitaria del poder en la vida de los sujetos. Al crecer el poder del Estado y con él una clientela chata de hombrecillos mediocres llenos de privilegios, se fue privando de autonomía a las actividades diarias y las personas perdieron todo derecho a las iniciativas y a la creatividad intelectual. El crecimiento estatal dio paso a la opresión política y la población se vio enjaulada por un monstruo castrador que no sólo programaba lo que se podía hacer en la vida colectiva, sino en la vida individual. La sociedad oficial pronto vio crecer por debajo de sus faldas a la sociedad real, y el cúmulo de contradicciones económicas fue abriendo paso a la necesidad del pluralismo económico y político que hoy llamamos *perestroika*. La democracia es el camino para no reproducir esa triste historia y tanto la libertad política como la libertad de pensamiento son los baluartes para convertir a la democracia en hábitos cotidianos.

Pero, ¿qué es la democracia? La democracia, para Zuleta,

como para nosotros, consiste en crear una sociedad donde todos los hombres puedan caminar erguidos viviendo dignamente. Una sociedad donde se amplíe la competencia, creando condiciones de partida similares para los competidores, relativizando los privilegios de la herencia y elevando con la política fiscal y social las condiciones de reproducción material de los más débiles, garantizando la mayor cantidad posible de igualdad, realización personal y libertad. El hombre abstracto debe dar lugar al individuo concreto y la libertad personal, como la libertad de sufragio, así se encuentren definidas por una red de relaciones interpersonales en correspondencia con lo que C. Castoriadis llama instituciones imaginarias de la sociedad*, debe asegurar, ante todo, una situación política en la que la libertad y la prosperidad de unos no se construya a costa de la libertad y la miseria de los otros. Una sociedad democrática debe incrementar permanentemente el pluralismo en formas vitales y la personalización en los estilos de vida, construyendo un espacio de libertad donde haya mayor autonomía de los individuos concretos en su mundo vital.

En un régimen democrático se debe ocupar el poder –la capacidad de decidir– por una delegación transitoria y no por derecho propio, esto es, por sangre, nobleza, propiedad sobre los medios de producción, herencia o, como ocurrió en los regímenes totalitarios de izquierda, por ser poseedor de la verdad. La democracia parte de la necesidad del pluralismo y de la posibilidad de remover las tendencias dominantes en el ejercicio del poder cuando éstas fracasan. Según esto, una

---

* El consenso suficiente, tácito, de la significación, independientemente de su definición lógica, de términos como persona, libertad, igualdad, justicia, etc., constituye significaciones imaginarias sociales. Las instituciones de la sociedad están hechas de múltiples instituciones particulares unidas y cohesionadas internamente por la urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y de los individuos concretos que corporalmente la constituyen. La urdimbre es lo que Castoriadis llama el magma de las significaciones imaginarias de la sociedad, que son imaginarias porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales", CASTORIADIS, CORNELIUS, *Los dominios del hombre: la encrucijada del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 68 y 105.

constitución política es mucho más democrática cuando en su interior se han previsto mecanismos y procedimientos para que se pueda cambiar fácilmente. La democracia debe tener un conjunto de reglas y de procedimientos para el ejercicio del poder, la oposición y la toma de decisiones colectivas, a través de plebiscitos o instrumentos donde se garantice la más amplia participación de la comunidad. En países tan atrasados como el nuestro se debe elevar el nivel de participación política de la gente, potenciando su capacidad de abstracción sobre los asuntos económicos y sociales, para ir retirando el protagonismo del experto tecnocrático en decisiones fundamentales del Estado, devolviéndoselas a la comunidad; el pueblo debe aprender la democracia y esto sólo se logra participando políticamente en defensa de intereses concretos y no solamente de lo verdadero y lo falso.

Como bien lo ha señalado Norberto Bobbio, la tecnocracia y la democracia son antitéticas: "si el protagonista de la sociedad industrial es el experto, entonces quien lleva el papel principal en dicha sociedad no puede ser el ciudadano común y corriente. La sociedad se basa en que todos pueden tomar decisiones sobre todo; por el contrario, la tecnocracia pretende que los que tomen las decisiones sean los pocos que entienden de tales asuntos"[3]. Ahí está un problema básico de la sociedad moderna que ataca con brillantez Estanislao en su ensayo "Democracia y participación"; no hay duda, debemos ir elevando el nivel colectivo sobre las decisiones básicas y esto sólo es posible con un trabajo de participación y educación comunitaria sobre los asuntos de la política, la economía, el Estado y la cultura.

El legado político de Zuleta lleva implícita la construcción de un Estado fuerte para poder reformar la sociedad. Se deben dejar aflorar los conflictos para darles un tratamiento y eso lleva implícito un Estado que dé un espacio legal, donde el ciudadano no tenga miedo a pensar por sí mismo y defender sus creencias. Los conflictos no son una mala cosa, solía decir

---

3. BOBBIO, NORBERTO. *El futuro de la democracia*, México, FCE., 1986, pp. 26 y 27.

Estanislao, ellos deben ser la base sobre la que se levanta la sociedad. Una sociedad no conflictiva es algo tan absurdo como un individuo sin angustias y fantasmas: la sociedad no puede seguir pensándose como una armonía de idilios sin sombras.

La democracia y los derechos humanos pertenecen al dominio de la política. En Colombia, un problema básico consiste en crear las condiciones políticas para garantizar, con el ejercicio de la democracia, la satisfacción de los derechos sociales básicos –salud, educación, vivienda y empleo– que son, en esencia, derechos humanos elementales.

El pensamiento político de Zuleta estuvo, con sus naturales reservas, muy influenciado durante toda su vida por los planteamientos del joven Marx, referentes a los derechos civiles y políticos, los cuales no tienen sentido si una gran parte de la población carece de las condiciones económicas y educativas para su ejercicio. Poco importa que los derechos se encuentren reconocidos en la carta constitucional si estos derechos no son posibilidades efectivas; de nada sirve que seamos iguales ante la ley si la realidad efectiva nos sitúa en una desigualdad oprobiosa. ¿De qué nos sirve ser iguales ante la ley si la ignorancia y el temor al desempleo nos prohíben ejercer nuestro derecho a la libertad? Sirve de muy poco tener derechos si la sociedad concreta no da posibilidades para ejercerlos: los ciudadanos ahora son iguales ante la ley –escribía Zuleta–, y pueden hacer todo lo que no contradiga la libertad de los demás; eso en cuanto a los ciudadanos abstractos, porque en lo que respecta a los individuos concretos, son terriblemente desiguales y no pueden hacer casi nada de lo que les permite la ley, porque se los prohíben la miseria, la ignorancia, el miedo al desempleo, en una palabra, su realidad efectiva[4].

En esta misma dirección se pueden extraer planteamientos políticos interesantes. La miseria no es sólo la carencia de las necesidades básicas sino también la impotencia de luchar para

4. ZULETA, ESTANISLAO. *Ensayos sobre Marx*, Medellín, Editorial Percepción, 1987, p. 34.

transformar esas carencias. Esa impotencia era para Zuleta dispersión y esa dispersión era una miseria más lamentable que la miseria material; la miseria de la dispersión, del aislamiento, es muy triste porque en ella cada familia debe vivir su pequeña tragedia aislada, sin un proyecto común: es la miseria sin esperanza, la miseria de la resignación, de la muerte como ser político, como ser colectivo. El problema político fundamental consiste, pues, no en buscar lo que la constitución dice o lo que el sistema dice de sí mismo, sino en lo que el sistema hace, la forma como viven los hombres en ese sistema y con esa constitución.

Pero su reflexión iba mucho más allá. El individuo particular requiere conquistar la riqueza humana, el arte y la ciencia, y todo aquello que lo impida es una dominación oprobiosa contra la que hay que luchar sin descanso. Un hombre que no pueda leer a Shakespeare, oír a Beethoven o comprender a Kant, para no dar más que estos ejemplos, no es un hombre. La urgencia de una sociedad democrática se cifra en la necesidad de crear un espacio para que el hombre, todos los hombres, tengan tiempo y no sean dominados ni explotados, puedan crecer espiritual y materialmente con posibilidades efectivas. En el trasfondo político del pensamiento de Zuleta hay una exigencia estética que mantiene una añoranza por el mundo griego, donde el ciudadano llegó a considerar el arte y la filosofía como modos de vida. Su lucha por la democracia y los derechos humanos llevaba hacia la búsqueda de una sociedad no sólo más justa sino más racional y bella, donde se pudieran crear seres humanos conviviendo con el arte, la ciencia y unas relaciones humanas conflictivas e inquietantes.

El pensamiento político de Zuleta se centró durante mucho tiempo en pensar lógicamente en una nueva sociedad con una distinta división del trabajo, en la cual se pudiera poner fin a la exclusión de la gran mayoría de los hombres del acceso efectivo a las producciones estéticas. Mientras una porción importante de los hombres no encuentre disfrute efectivo en las producciones artísticas, efectuadas con la piedra, el sonido, o la escritura, no será posible pensar en una nueva sociedad.

La apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por parte de un sector amplio de la población, en términos materiales y culturales, es la condición básica para que se genere el tránsito hacia una sociedad nueva, en la cual pese más el crecimiento subjetivo de la especie que el simple crecimiento de las cosas. En una sociedad de éstas habrá necesariamente una valoración por las producciones estéticas, similar a la valoración que Zuleta tenía por el arte. Al positivismo filosófico propio de la lógica capitalista hay que oponerle una valoración no idílica, en la cual prime la necesidad de ser sobre la necesidad de tener, pues, como dice Rudolf Bahro, citando al romántico americano Henry Thoreau:

> Casi todo lujo y muchas de las denominadas amenidades de la vida son no sólo innecesarias, sino que impiden efectivamente la elevación de la humanidad.
> Nadie que no posea la condición favorable que debemos llamar pobreza voluntaria puede contemplar con imparcialidad y sabiduría la vida humana. Un hombre es tanto más rico cuanto mayor sea la cantidad de cosas de las que pueda permitirse prescindir.

"Aquí hay mucha verdad –dice Bahro– si bien no absoluta... De lo que se trata es de crear las condiciones objetivas para que los hombres puedan preferir *Saber y ser en vez de poseer*"[5].

El anticapitalismo de Zuleta consistió en señalar cómo la sociedad capitalista es una sociedad que escinde al hombre de sus posibilidades efectivas y en cómo la división del trabajo propia de su existencia lo aleja de las producciones del espíritu. Lo humano, como lo mostró Marx en sus textos de 1844, se halla por fuera de la economía política, de la racionalidad capitalista y del positivismo. A la economía política y a la realidad capitalista no les interesa el hombre sino como productor de cosas. No les interesan sus problemas, sus dramas y angustias.

---

5. BAHRO, RUDOLF. *La alternativa*, Barcelona, Editorial Materiales, 1979, p. 325.

La racionalidad propia del desarrollo científico moderno, la racionalidad que se deriva exclusivamente del conocimiento especializado y que se fundamenta en el *Cogito ergo sum* cartesiano, ha convertido al hombre en dueño y señor de la naturaleza y, paralelamente, como Marx solía decir, en una simple cosa. El hombre, para la sociedad actual, importa únicamente como propietario abstracto de capital; sus potencialidades concretas, sus posibilidades como hombre social, como ser, han quedado cada vez más a un lado para dar paso al hombre moderno, al hombre-cosa propio de la tecnificación.

El olvido del ser, de su capacidad de asombro, de sus potencialidades artísticas, ha afectado todas las actividades prácticas del hombre sobre la Tierra. En política no interesa el hombre sino como acción, como productor de hechos, de votos: el hombre sólo interesa en cuanto su práctica política concreta sea eficaz –Lenin–; Estanislao luchó a fondo contra esta concepción de la política y, al pensar en una sociedad verdaderamente democrática, acarició la idea de una comunidad donde no fuera delito pensar y en la que interesara el hombre, sus dramas, su historia, su ser.

Su reflexión sobre el nazismo nos previene contra esa expansión victoriosa de la tontería, del *kitsch* y la imagología. Aunque no simpatizaba políticamente con muchas de las ideas de Kundera, sus penetrantes reflexiones sobre la modernidad coincidían con la visión de la última novela del escritor checoslovaco, según la cual estamos dominados por la imagología, o sea por aquella forma asumida por el poder en las democracias occidentales, donde los Estados son gobernados según los sondeos de opinión. El imagólogo es el impulsor y administrador de la tontería y del *kitsch*.

Como sostiene Kundera en *La inmortalidad*[6], el imagólogo sustituye un sistema lógico de ideas por una serie de imágenes y consignas sugerentes, atractivas y que gusten. La imagología se ha impuesto sobre las ideologías que transitaban con dogmas que fueron desenmascarados como simples ilusio-

---

6. KUNDERA, MILAN. *La inmortalidad*, Bogotá, Tusquets, 1990.

nes. La realidad, nos dice Kundera, es más fuerte que la ideología, pero la imagología es más fuerte que la realidad, la cual ya no es lo que antes, cuando la gente conocía aún todo por su propia experiencia, cuando tenía un control personal sobre la realidad. Con la imagología se realiza plenamente la premonición marxista a la que tantas meditaciones le dedicó Zuleta, expresada en el fetichismo, ya que en la imagología el individuo se convierte en una simple cosa, perdiéndose en una realidad abstracta e impersonal, manipulada por los sondeos de opinión y sostenida por esos imaginarios colectivos que soportan toda la posmodernidad: la libertad y la democracia. Y no es que estemos cuestionando abstractamente la libertad y la democracia, pero sí estableciendo prevenciones. La democracia sólo es construible hoy día sobre la base de una sociedad capitalista-polifónica y todavía no está enteramente claro cómo ello es posible para la humanidad en su conjunto. La democracia ha estado muy ligada al capitalismo y este sistema social, siendo el más ampliamente democrático que conozca la historia de la humanidad, anida en su seno terribles perturbaciones antidemocráticas. La libertad, y particularmente la libertad de prensa, que no es otra cosa que la inmensa libertad de los imagólogos de decir lo que ellos quieren pero siempre y cuando no se aparte de la ideología y las ideas de los dueños de los medios de comunicación. Los sondeos de opinión transmiten la imagen del poder democrático del individuo y son el instrumento decisivo del poder imagológico; con su aceptación y corroboración democrática son una especie de realidad superior, una nueva verdad, la verdad de la modernidad, la verdad más democrática y, a la vez, más peligrosa que jamás haya existido.

El imagólogo consigue contratos publicitarios de las agencias y éstas, "disimuladamente", imponen sus gustos, los gustos tomados de los sondeos de opinión que llevan el veredicto de la democracia, de lo que le gusta a la gente común, del *kitsch*. Pero ¿qué es lo que le gusta a la gente común? Lo que impone la imagen, lo obtenido de los sondeos de opinión que se establece de acuerdo con la ideología de los fabricantes de objetos masivos de consumo, de los que pagan, de las agencias de

publicidad. La imagología monta su poder en el "arte" de la abreviatura y la trivialización de la acción, del acontecimiento diario..., del olvido, del olvido del ser, el cual ha sido reemplazado por la imagen, hasta el punto de que en la postmodernidad ser es ser retratado o ser entrevistado.

La lucha política de Zuleta era una lucha por salir de la sociedad moderna para ingresar en una nueva sociedad con un nivel de democratización de los asuntos de la cultura. Su búsqueda estuvo muy influenciada, como todo su pensamiento, por la literatura. La realidad social percibida por Estanislao revestía un carácter que sólo se puede enunciar con la ayuda de la obra de Kafka. En *El castillo,* como se recordará, se describe la situación fundamental del hombre contemporáneo, donde la exclusión tiene un carácter absoluto hasta el punto de que fuera de la organización social, fuera de la sociedad –sea ésta capitalista o del socialismo real– no hay vida, se está muerto. *El castillo* es una escalofriante descripción de la modernidad, donde la amenaza de la exclusión es una forma de dominación fatídica, donde el excluido es lanzado hacia la nada. En el capitalismo, quien pretenda salirse del *kitsch*, la tontería y la imagología, es amenazado con la exclusión de su movimiento satánico. Quien sale de la circulación inconsciente de la dominación y del poder corre el riesgo de perder el movimiento y no volver a engranar, o sea, de morir. Es la suerte del hombre digno que protesta contra el papel que cumple en la división del trabajo al ser excluido de su labor, quedando al margen de la adquisición de equivalente y convirtiéndose en una pesada carga que nadie quiere soportar. Hay, como en *El castillo,* un temor y un respeto inconsciente por el capital que actúa sobre la sociedad para disciplinarla en la tontería y el consumo. El mecanismo del miedo se instala en la epidermis individual y la gente evita al crítico de la sociedad como si fuera un batracio pestilente y peligroso. Pero si el crítico es portador de equivalente, ocurre como con el artista de éxito: la sociedad calla su protesta o aniquila su arte con un puñado de dólares. El excluido entra en desgracia y puede caer por la insignificancia general y la imposibilidad de comunicación en la pérdida de la realidad, en la psicosis. Zuleta, en su larga trayectoria

política, para mantener firme su pensamiento tuvo que soportar la exclusión, la incomprensión, la persecución y la soledad.

La democracia y la libertad se encuentran amenazadas por la expansión victoriosa de la tontería. La imagología ha llevado a la sociedad moderna a una situación lamentablemente grotesca al poner el destino del hombre en manos de esas máquinas de embrutecer en que se han convertido los medios de comunicación. La sociedad se encuentra atrapada en su propia lógica, pues al desarrollar los más sofisticados medios de comunicación, ha quedado incomunicada y con las posibilidades democráticas en manos de los imagólogos:

> La civilización que ha inventado los instrumentos más perfectos de comunicación es la misma civilización que sufre por falta de comunicación. Jakobson dijo alguna vez que el lenguaje es el único bien enteramente socializado. En efecto, todos somos productores y consumidores de lenguaje. En materia lingüística nadie es propietario. Ahora bien, todos tenemos derecho a hablar pero muy pocos pueden hacerlo a través de los medios de comunicación. Aún más: no sólo no nos dejan hablar sino que nos quieren obligar a que escuchemos los mismos *slogans*, las mismas mentiras, las mismas necedades. Las empresas capitalistas o los gobiernos han confiscado la función lingüística –el hablar, el oír, el responder–, y la han convertido en un monopolio. Un negocio o una forma de dominación política; el interlocutor convertido en cliente o en partidario... El lenguaje es social, pero los medios de comunicación no son sociales[7].

Estas eran sin duda las preocupaciones esenciales de Estanislao hasta el punto de que su pensamiento político básico consistió en señalar cómo en el capitalismo moderno se había inoculado una peligrosa involución de lo humano, propicia para el terror. El Este como el Oeste han trabajado en una lógica perversa que los puede conducir a la destrucción, tanto

---

7. GUIBERT, RITA. *Siete voces. Entrevista con Octavio Paz*, México, Organización Editorial Novaro, 1974, p. 220.

exterior –medio ambiente– como interior –salud psíquica y física–, es decir, hacia un suicidio inconsciente. La máxima libertad y la mayor democracia desarrolladas en una sociedad donde se respetaran las diferencias, son las claves del pensamiento político de Estanislao Zuleta.

Una parte del material que hemos recolectado en este libro de ensayos, corresponde a trabajos escritos y preparados por el autor con destino a la Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, dirigida en esa época por el profesor Alvaro Tirado Mejía, quien le tendió generosamente la mano al amigo de mucho tiempo en unos momentos muy difíciles, cuando Estanislao tuvo que soportar varias amenazas contra su vida por atreverse a pensar. En algunos textos —como es natural cuando se realizan reflexiones colectivas en oficinas públicas— se encuentran coincidencias con los puntos de vista oficiales y particularmente con los del director de la Consejería. La coexistencia de algunas ideas expresadas en los textos publicados en este libro con las planteadas por Alvaro Tirado en su libro *Hacia una concepción global de los derechos humanos,* corresponde en un todo al trabajo de asesoría que adelantó Estanislao Zuleta para la mencionada Consejería.

Debo agradecer, finalmente, la invaluable colaboración, en la preparación y búsqueda de algunos materiales, de Margarita Escobar, Héctor Fernando López y Gustavo González, así como la autorización para transcribir las grabaciones de las charlas de Zuleta en la Fundación Foro por Colombia ("Kant y la democracia" y "Thomas Mann y la democracia") y en el Centro de Estudios e Investigaciones Docentes del Sindicato de Maestros de Boyacá ("Etica, terror y revolución"). Las transcripciones no se reproducen en su integridad, pero se trató en lo posible de mantener el orden y estilo de exposición del autor. Son textos inéditos los ensayos "Sobre la filosofía liberal", "Sobre el nazismo", "Propuestas políticas, económicas y sociales en las últimas tres décadas", "Violencia hoy", "Estado y sociedad", "El derecho a la vida y la violencia" y "Derechos humanos, violencia y narcotráfico".

Para una concepción positiva de la democracia*

1. El ser sociable e insociable

Aunque el pensamiento político de Kant no fue desarrollado en forma de un tratado sistemático es, sin embargo —en mi opinión—, uno de los aportes más notables de su trabajo intelectual. En efecto, este pensamiento se basa en una profunda concepción de las tendencias contrapuestas de la naturaleza humana que la mayor parte de los datos suministrados por las ciencias humanas contemporáneas tienden a corroborar.

Con el fin de exponer esa profunda intuición kantiana voy a considerar en detalle algunos de sus textos sobre filosofía de la historia. En el ensayo titulado *Idea de una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), dice así en la cuarta proposición:

> El medio de que se vale la naturaleza para conducir a bien el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo en el seno de la sociedad, en tanto que éste es sin embargo, en fin de cuentas la causa de un ordenamiento regular de esta sociedad. Entiendo aquí por antagonismo la insaciable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a entrar en sociedad. Inclinación que sin embargo está doblegada por una repulsión general a hacerlo, que amenaza constantemente la desintegración de la sociedad. El hombre tiene una inclinación a asociarse porque en tal estado se siente

---

* Publicado en *Derechos humanos y modernidad*, Personería municipal de Cali, diciembre de 1989.

aún más humano por el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero manifiesta también una gran propensión a separarse (aislarse). Porque encuentra al mismo tiempo, en él, un carácter de insociabilidad que lo lleva a querer dirigirlo todo en su propio sentido, y por ello espera encontrar resistencias por todos lados y se sabe por sí mismo inclinado a resistir a los otros. Es esta resistencia la que despierta todas las fuerzas del hombre, lo que lleva a superar su inclinación a la pereza y bajo el impulso de la ambición, el instinto de dominación o de avidez, a abrirse un lugar entre sus compañeros, a los que soporta de mal grado pero de los que no puede prescindir... Sin estas cualidades de insociabilidad, poco simpáticas, ciertamente, en sí mismas, fuente de la resistencia que cada uno debe encontrar a sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían para siempre en germen, en medio de una existencia de pastores de arcadia, en una concordia, una satisfacción y un amor mutuo perfecto. Los hombres dulces, como los corderos que hacen pacer, no darían a la existencia más valor del que dan a su rebaño doméstico... Agradezcamos, pues, a la naturaleza por este humor poco conciliador por la vanidad rivalizadora en la envidia; por el apetito insaciable de posesión o incluso de dominación. Sin ello, todas las disposiciones naturales excelentes de la humanidad quedarían ahogadas en un eterno sueño. El hombre quiere la concordia pero la naturaleza sabe mejor qué es lo que conviene a su especie: Ella quiere la discordia[1].

Kant no considera, por tanto, la discordia, la contraposición de las autoafirmaciones, la multiplicidad de intereses y perspectivas en conflicto, como un estadio de la humanidad superable, propio de una nueva organización de la sociedad. Y en consecuencia no tiene en perspectiva una comunidad integrada y armónica, una sociedad transparente y no conflictiva que pudiera prescindir del Estado y la normatividad jurídica.

---

1. KANT. *Idea de una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita*, París, Ed. Montcin, 1964, p. 64.

No vamos a seguir aquí los pasos que da Kant para formular su conocido optimismo histórico que conduce al establecimiento de Estados con constituciones democráticas y limitados a su turno, en cuanto a su soberanía —y por lo tanto a su tendencia a caer en contraposiciones belicosas— por una sociedad de las naciones. Sólo vamos a destacar algunos momentos de su reflexión en los que subraya las dificultades y las perspectivas de una sociedad democrática, que resultan particularmente interesantes para esclarecer la problemática actual de la democracia y los derechos humanos.

Kant considera de igual modo que es necesario el poder pero que éste no es en sí mismo digno de confianza. ¿Dónde encontraría en efecto el hombre al jefe que vaya a ejercerlo?:

> En ninguna parte fuera de la especie humana. Ahora bien, ese jefe es como él. Un animal que tiene necesidad de un jefe. De cualquier manera que se intente, no se ve cómo podría procurarse para establecer la justicia pública un jefe justo por sí mismo: sea que escoja para este propósito una sola persona o una élite de personas surgidas del seno de la sociedad, porque cada una de ellas abusará siempre de la libertad, si no tiene a nadie por encima de sí que le imponga la autoridad de las leyes[2].

El Estado es, pues, inevitable y peligroso. Como no puede ser controlado por una autoridad superior sólo puede serlo por los propios gobernados. Pero esto, a su turno, como lo sabemos perfectamente hoy en día, sólo puede lograrse si en la sociedad civil se ha desarrollado la conciencia y la necesidad de los derechos humanos, hasta un punto en el cual el poder que los viole no sólo pierda la legitimidad sino también las condiciones de dominación. Es decir, se vea enfrentado a una desobediencia civil generalizada o a una rebelión triunfante.

---

2. *Ibid.*, p. 68.

2. La libertad de pensamiento

En su famoso artículo "¿Qué es la filosofía de las luces?" (1784) Kant explica las dificultades existentes para acceder a la libertad de pensamiento en virtud de la confluencia de dos causas: en primer lugar, "la pereza y la cobardía", es decir, la tendencia humana a dejarse guiar, a delegar el pensamiento en las autoridades y las tradiciones; en una palabra, la angustia de pensar por sí mismo. En segundo lugar, al interés evidente de los dominadores de todo género en mantener a los pueblos en esa condición de menores de edad:

> Los tutores que muy amablemente han cargado sobre sus hombros el peso de ejercer una alta dirección sobre la humanidad... después de haber embrutecido a su rebaño y haberse cuidado bien de que sus pacíficas criaturas no tengan permiso o posibilidad de arriesgar el menor paso fuera del redil en que los han encerrado, les muestran el peligro que las amenaza si se aventuran fuera de él[3].

Por todas partes, dice Kant, sólo se escucha el imperativo: "no piensen, dice el oficial, ¡ejecuten!; no piensen, dice el financista, ¡paguen!; no piensen, dice el sacerdote, ¡crean!". Kant comprende muy bien que la libertad política es una condición esencial para el desarrollo del pensamiento porque, si la liberación de un individuo es sumamente difícil e improbable, en cambio "que un público se esclarezca a sí mismo" resulta casi inevitable si se encuentra en un ambiente de libre discusión, de crítica y debate. Sin embargo, Kant confiaba en una evolución, por así decirlo, natural de las luces y desconfiaba de una revolución:

> Un público sólo puede alcanzar lentamente las luces. Una revolución puede producir la caída del despotismo personal y de la opresión interesada o ambiciosa, pero nunca una verdadera reforma en el método de pensar; por el contrario,

3. *Ibid.*, p. 84.

nuevos prejuicios surgirán que servirán tanto como los antiguos de control para la gran masa privada del pensamiento[4].

Estas palabras fueron escritas pocos años antes de la Revolución Francesa; sin embargo, nueve años después de ésta, Kant escribía:

> Poco importa si la revolución de un pueblo lleno de espíritu que hemos visto efectuarse en nuestros días triunfa o fracasa, poco importa si ella acumula miseria y atrocidad hasta el punto de que un hombre sensato que quisiera llevarla a buen fin no se resolvería jamás a intentar la experiencia a este precio. De todos modos esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están directamente comprometidos) una simpatía que llega al entusiamo aun cuando su manifestación pueda comportar un peligro[5].

Kant veía en esta simpatía una prueba de la tendencia de la humanidad al progreso moral, ya que los grandes ideales convocan el entusiasmo de los mejores espíritus de una época, mientras que los intereses mezquinos y la defensa del orden establecido pueden contar con ellos.

3. Marx

Creo no exagerar al decir que Marx no comprendió la importancia de los derechos humanos. Para confirmarlo es suficiente la siguiente cita:

> Se ha demostrado (se refiere a su propio artículo sobre "La cuestión judía" —nota de E.Z.) cómo el reconocimiento de los derechos humanos por el Estado moderno tiene el mismo sentido que el reconocimiento de la esclavitud por

4. *Ibidem.*
5. KANT. *El conflicto de las facultades*, s.e., p. 233.

> el Estado antiguo. En efecto, así como el Estado antiguo tenía como fundamento natural la esclavitud, el Estado moderno tiene como base natural la sociedad burguesa y el hombre de la sociedad burguesa; es decir, el hombre independiente, entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural inconsciente, el esclavo del trabajo lucrativo y de la necesidad egoísta, tanto la propia como la ajena[6].

Marx sabía muy bien que el arte y la ciencia no eran reductibles a la organización social en que se producían, ni eran la simple expresión de intereses de clase, que podían, al contrario, ser conquistas de la humanidad, aun cuando hubieran surgido en el seno de una sociedad esclavista. Así pensaba, por ejemplo, acerca del arte y de los mejores aportes de la filosofía y la ciencia griegas. Pero no pudo aceptar que también con el derecho y las instituciones políticas se dieran avances que trascendieran mucho más allá, que sobrepasaran las condiciones económicas en las que se originaron.

Es conveniente reconocer que su crítica de los derechos humanos es acertada en dos puntos. En primer lugar, en la medida en la cual afirma que esas libertades quedaban en letra muerta para la población que no tenía los medios materiales y culturales de ejercerlas, que la libertad de expresión queda tergiversada por la dominación del capital y reducida casi, en la práctica, a una forma de la libertad de industria (industria de prensa), etc.. Pero no comprendió el inmenso acontecimiento político que significó la limitación del poder del Estado por los derechos y las libertades de la sociedad civil, incluido, en las primeras declaraciones, el derecho a la insurrección. En segundo lugar, acertó en la crítica mordaz del individualismo utilitarista que aparecía expresada en la forma expositiva de la declaración francesa, pero confundió esta ideología con el hecho mismo, con las nuevas posibilidades de expresión, de asociación, de oposición legal. A pesar de que él mismo

---

6. MARX. *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1959, p. 179.

empleó ampliamente esas posibilidades en sus propias luchas. Si se hubiera reducido a reclamar que esos derechos se convirtieran en posibilidades reales poco habría que objetar a sus críticas. Pero desconoció los derechos mismos, considerándolos como simple expresión del individuo egoísta, y por lo tanto, reductibles todos al sagrado derecho de propiedad. Este era en efecto el único que se llamaba "sagrado" en la declaración francesa.

Sin duda, Marx tiene razón cuando piensa que el Estado no es un ente neutral situado por encima de las clases. Los grupos económicamente dominantes tienen siempre mejores oportunidades de acceder a los puestos de mando y de afirmar allí sus intereses. Pero se equivoca al creer que no ha pasado nada con el restablecimiento del Estado de derecho, que éste es un hecho irrelevante. Lo que ha ocurrido es que ahora ya nadie puede ejercer el poder por derecho propio, que sólo puede ejercerlo provisionalmente por un período previsto; que nadie es dueño del poder en nombre de una identificación imaginaria, con Dios, la tradición nacional, la raza, la verdad, la historia, el proletariado, o cualquier otra abstración real, fantasía o creencia. El hecho es que estos supuestos sujetos de los procesos históricos no hablan sino a través de quienes se declaran a sí mismos sus voceros y cuando éstos están en el poder no dejan que otros hablen.

En el Estado de derecho se garantizan las libertades de opinión, de organización y de oposición. Pero para Marx la diferencia es puramente formal. En la *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), dice:

> A los economistas burgueses les parece que con la policía moderna la producción funciona mejor que, por ejemplo, aplicando el derecho del más fuerte. Olvidan solamente que este derecho del más fuerte se perpetúa bajo otra forma en "Estado de derecho"[7].

7. MARX. *Escritos juveniles*, México, FCE, 1982. Cfr. en especial "La cuestión judía".

Pero hay más. En su escrito *La cuestión judía* Marx refuta a Bauer, quien sostenía que el judío y el cristiano no pueden llegar a poseer realmente los derechos humanos mientras sigan siendo judíos y cristianos. En su respuesta cita pormenorizadamente la declaración francesa del 91 (art. 10: "Nadie puede ser perseguido por sus opiniones incluso religiosas") y los artículos similares de la declaración del 95 y de las constituciones de Pennsylvania y de New Hampshire. Todo ello, para demostrar que los derechos humanos son perfectamente compatibles con las religiones. Lo cual es verdad, pero a juicio de Marx esto prueba que los derechos humanos no son una liberación verdadera:

> La libertad del egoísta y el reconocimiento de esta libertad son más bien el reconocimiento del movimiento **desenfrenado** (subrayado por Marx) de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido de vida. Por tanto el hombre no se vio liberado de la religión sino que obtuvo la libertad religiosa[8].

Marx no lo dice aquí, pero es fácil continuar: no se vio liberado de la ideología (sabemos que la ideología dominante es la de las clases dominantes) sino que obtuvo la libertad ideológica, etc.. No queremos insinuar que Marx albergara un proyecto totalitario y terrorista. El sabía muy bien, por sus propios estudios históricos y los excelentes textos de Hegel sobre el período jacobino de la Revolución Francesa que la Razón y la Virtud en el poder son el terror. En muy diversos textos parece prevenirse contra una posible asimilación de este tipo. Por ejemplo:

> El comunismo no es una idea que tengamos en la cabeza y queramos imponer a la realidad; es el movimiento que niega el estado de cosas existentes... Los comunistas no predicamos ninguna moral, no oponemos el altruismo al egoísmo,

---

8. MARX. *La Sagrada Familia, op. cit.*, p.37.

> etc.. Nos oponemos a una organización social en la que tanto el egoísmo como el altruismo son formas inevitables de la afirmación de los individuos[9].

Sin duda, Marx pensaba que la transformación de las condiciones económicas, de las relaciones sociales de producción, liquidaría por sí misma las superestructuras correspondientes, después de un breve período de dictadura del proletariado. Tal vez creía como Engels que:

> Cuando la sociedad, adueñándose de los medios de producción y manejándolos con arreglo a un plan, se emancipe a sí misma... desaparecerá este último poder extraño, que hoy se refleja todavía en la religión, y con esto desaparecerá también el propio reflejo religioso, por la sencilla razón de que ya no habrá nada que reflejar[10].

De todas maneras, tanto el ingenuo determinismo económico, como el peligroso mito de una conciencia liberada que ya no necesite de libertades, y de un hombre nuevo al fin despojado del egoísmo, que ya no requiera un marco legal para resolver los conflictos y debatir las diferencias, eran algo más que utopías inocuas; se presentaban como resultados de una supuesta ciencia de la historia, que justificaban y legitimaban en esa medida el ejercicio del poder por parte de quienes estuvieran en posesión de ese saber. Un poder que se ejerce a nombre de la ciencia, que representa los intereses del proletariado, que representa los intereses de la humanidad, aunque los interesados-representados no se hayan dado cuenta de ello.

Lo grave no está en que los filósofos sólo se dediquen a interpretar el mundo en lugar de transformarlo. Lo grave está en que se dediquen a transformarlo creyendo que tienen una interpretación definitiva e inobjetable, que ya no necesita de

---

9 MARX. "La ideología alemana".
10. ENGELS. *Anti Dhüring*, Buenos Aires, Claridad, 1959.

la confrontación con otras interpretaciones, y avancen, por lo tanto, solitarios por su camino luminoso hasta el punto en que sus errores se demuestren "al modo —decía Marx— como la gravedad se demuestra cuando se le cae a uno la casa encima".

4. Democracia

Creo que los acontecimientos actuales en nuestro país y en el mundo nos imponen la tarea de elaborar una concepción positiva de la democracia. Esta es una tarea más difícil de lo que pudiera creerse, porque ahora domina una concepción negativa; es decir, una concepción de la democracia como el sistema político menos malo conocido. La idea de que hay que aceptar el pluralismo y practicar la tolerancia, puesto que los hombres por desgracia no marchan al unísono como los relojes, y como la unanimidad no es posible, hay que tomar las decisiones por mayoría, al menos cuando se trate de intereses. Se trata, por el contrario, de afirmar la riqueza irremplazable de la multiplicidad de iniciativas, pensamientos, convicciones y visiones del mundo. Se trata de afirmar el derecho de cada uno, individual y colectivo, como persona o partido o tendencia de cualquier tipo a ser debatido, criticado y contradicho, porque es el único ambiente en que puede superarse, profundizarse y transformar su pensamiento, corregir o confirmar su acción.

Creo que todos tenemos un anhelo arcaico de reconciliación total, de encontrar una palabra incuestionable que funcione como fundadora de la realidad. Debemos, en cambio, aprender a apreciar el debate y el conflicto como el territorio de nuestra liberación humana.

5. Libertad e igualdad

Es verdad que la libertad no está amenazada solamente por el despotismo político o religioso, sino que también lo está y

muy gravemente por la desigualdad económica entre los hombres, ya que esta desigualdad no es nunca una simple diferencia cuantitativa de bienes y posibilidades, sino que se concreta siempre en relaciones de dependencia y de dominación de unos sobre otros. Es verdad también que una sociedad no se juzga por lo que diga su carta constitucional, sino por las relaciones efectivas que los hombres tienen entre sí; que la igualdad de derechos puede ocultar la más grotesca desigualdad de posibilidades concretas y que las garantías legales pueden y suelen coincidir con toda clase de intimidaciones y coacciones prácticas. Por lo tanto, la lucha por la libertad no es consecuente consigo misma si no es al mismo tiempo una lucha por las condiciones económicas y culturales que permitan el ejercicio de la libertad para todos.

Tal vez la mayor dificultad de una política racionalista de nuestro tiempo se puede condensar en dos negaciones:

1. No tomar la lucha por las libertades democráticas como pretexto para defender la desigualdad, los privilegios y la dominación de clase.

2. No tomar la lucha por la igualdad, la justicia económica y la seguridad social, como pretexto para abolir las libertades democráticas.

El imperativo kantiano "¡Atreverse a pensar!" y el imperativo marxista "¡Cambiar la sociedad!" son sin duda parte esencial de nuestra herencia política. Pero ni un liberalismo kantiano ni un socialismo marxista son suficientes hoy, por sí solos, para construir una izquierda democrática.

Sobre la filosofía liberal

Racionalidad y libertad

Una cuestión inquietante, como tal vez no hay otra, se plantea la teoría política en nuestro tiempo: ¿la verdad es la condición de la libertad o, al contrario, es la libertad la que puede conducir al descubrimiento de la verdad?

La promesa evangélica decía: "la verdad os hará libres". En términos cristianos este planteamiento no resulta problemático porque en ellos se descarta de antemano que los hombres pueden encontrar la verdad por sí mismos; sino las tinieblas. Pero desde el momento en que en Platón, en la Grecia clásica, o en el siglo XVIII europeo, se afirma que el criterio de verdad no puede ser una autoridad, divina o humana, sino solamente la demostración; desde el momento en que los dogmas comienzan a perder su prestigio y se reconoce que no hay ninguna instancia por encima del pensamiento; entonces se plantea efectivamente el problema al contrario. Los hombres no pueden acceder a la verdad si no son libres, libres de dudar, de ensayar sus opiniones y sus hipótesis, de compararlas y criticarlas. A partir de ese momento es necesario invertir la tesis: la libertad os hará verdaderos.

Todos los grandes pensadores liberales, desde Descartes hasta Kant, sostuvieron que la libertad es el elemento y la condición de la verdad. Esto no se debe en ellos a una toma de partido previo, en política, o a que estuvieran inscritos de antemano en un movimiento contrario al antiguo régimen y al despotismo. Se debe más bien a la exigencia interna de la razón que los conduce a una posición política de este tipo, independientemente de sus orígenes de clase y de sus intereses

inmediatos. Es evidente, en efecto —y lo fue ya para los griegos— que el discurso racional sólo puede existir si considera al otro, su destinatario, como un ser libre e igual en principio al emisor, un ser del que no pueda exigir que otorgue su acuerdo por respeto hacia el que habla o escribe y menos aún por temor o veneración.

Trátese del diálogo socrático, que tuvo un tan brillante renacimiento en el siglo XVII como forma del discurso filosófico y científico —por ejemplo— o de la aspiración a una presentación axiomática inspirada en la geometría, que practicaron Descartes y Spinoza, o de las prudentes formulaciones inductivas de carácter experimental, lo cierto es que el discurso racional descarta radicalmente de sus medios de exposición todo procedimiento de intimidación o de seducción; se dirige a un ser libre de quien se espera todas las objeciones posibles, no solamente como el ejercicio de su derecho inalienable, sino incluso como su contribución necesaria al desarrollo y demostración de la tesis.

El discurso racional, filosófico o científico, supone, pues, no solamente un reconocimiento del otro como sujeto libre, sino una apelación a su capacidad de disentir como garantía de que la tesis sustentada no es la manifestación de un punto de vista particular o un interés empírico sino una conclusión necesaria y por lo tanto válida para todos. Nada de lo que suele emplearse en la arenga dirigida a un rebaño de incondicionales tiene cabida aquí.

Todos los filósofos racionalistas, de Sócrates a nuestros días, han sostenido la tesis central, por encima de sus diferencias, de que *el pensamiento no puede ser delegado,* ni en una iglesia, ni en un partido, ni en una autoridad personal o institucional, ni en un texto sagrado de cualquier índole.

Libertad e igualdad

Es verdad que la libertad no está amenazada solamente por el despotismo político o religioso, sino que también lo está, y

muy gravemente, por la desigualdad económica entre los hombres, ya que esta desigualdad no es nunca una simple diferencia cuantitativa de bienes y posibilidades, sino que se concreta siempre en relaciones de dependencia y de dominación de unos sobre otros; es verdad también que una sociedad no se juzga por lo que diga su carta constitucional, sino por las relaciones efectivas que los hombres tienen entre sí, que la desigualdad de derechos puede ocultar, la más grotesta desigualdad de posibilidades concretas y que las garantías legales pueden y suelen coincidir con toda clase de intimidaciones y coacciones prácticas. Por lo tanto, la lucha por la libertad no es consecuente consigo misma si no es al mismo tiempo una lucha por las condiciones económicas y culturales que permitan el ejercicio de la libertad para todos.

Tal vez la mayor dificultad de una política racionalista en nuestro tiempo se puede condensar en dos negaciones:

1. No tomar la lucha por las libertades democráticas como pretexto para defender la desigualdad, los privilegios y la dominación de clase.
2. No tomar la lucha por la igualdad, la justicia económica y la seguridad social, como pretexto para abolir las diversas libertades democráticas.

Los grandes filósofos liberales, principalmente Spinoza y Kant, comprendieron muy bien que los enemigos de la libertad no eran solamente los opresores directos y los que se benefician con la opresión.

Spinoza decía que es necesario averiguar por qué los hombres luchan en defensa de sus tiranos; puesto que no solamente éstos necesitan almas doblegadas, sino que también las almas doblegadas necesitan tiranos. Según Kant, las tres grandes máximas del pensamiento racional —pensar por sí mismo, pensar en el lugar del otro y ser consecuente (*Crítica del juicio*, parágrafo cuarto)— son extraordinariamente difíciles de realizar, porque se enfrentan a las instituciones, y a las "fórmulas" vigentes, a los "prejuicios" y a los "tutores"; pero también porque delegar el pensamiento en alguna autoridad y tradición es más cómodo y menos angustioso que guiarse por la propia razón. Si los hombres detestaran abierta o inequívocamente

las cadenas que los oprimen, el proceso de su liberación sería muchísimo más sencillo de lo que es en realidad. El optimismo de Kant sobre la capacidad de progreso de la comunidad humana no se basaba en ninguna ingenuidad, sino en que las grandes conmociones de su época le habían permitido observar que los hombres son más heroicos, audaces y creadores cuando luchan por un ideal de justicia y libertad que cuando defienden intereses mezquinos y privilegios adquiridos.

Nuestra época ha conocido las catástrofes mundiales a que conduce una organización económica irracional e injusta y ha conocido también las consecuencias nefastas de la manipulación de las masas por un poder omnímodo que sólo tolera su propia opinión y sólo permite escuchar su propia voz, y declara que es esta la voz del pueblo, de la historia, de la patria o de Dios.

Ningún reino milenario, ningún Estado sobreprotector podrá hacernos creer que ha llegado el momento de sacrificar las libertades democráticas. El progreso vendrá de su conservación y de su extensión, o no vendrá.

Kant y la democracia

Trataré de exponer las ideas de Kant acerca de los derechos humanos y de la democracia basándome en un texto muy denso y al mismo tiempo muy profundo, *¿Qué es la ilustración?*, publicado en 1784. Este es un tema muy frecuente en la filosofía y en la literatura. Platón —la salida de la caverna—, en el Libro VII de *La República*, trata de eso: la dificultad, el dolor en los ojos al ver la luz, la comodidad de las sombras y la soledad; cómo al regreso los compañeros de la caverna no lo comprenden y hasta lo matan por desengañarlos de sus ilusiones y de sus sombras. En Nietzsche aparece también con la experiencia de transformación personal, como experiencia de la soledad, de pérdida de los lazos y la fuerza que tienen esos lazos. En Kant este tema es muy lacónico y a la vez muy profundo. Cada página hay que meditarla para ver todo el discurso que hay realmente allí. Es muy propio de Kant, un estilo muy denso y lleno de consecuencias: como las ideas no son solamente ideas, convicciones intelectuales, sino que tienen una cantidad de valores afectivos de grupo, el pensamiento comienza por ser la duda más sensata. Me parece dudoso, por ejemplo, que una señora o señorita virgen haya parido un muchachito que era Dios y que nos redimiría. Ello puede funcionar —y de hecho funciona— en el seno de una familia, para no hablar de toda una comunidad con una tradición monstruosa. El niño se vuelve un monstruo si duda, a pesar de ser la consideración más sensata. Ello está, sin embargo, organizado alrededor de una ideología, hasta el punto que quien se desprende es un traidor, no quiere a sus padres y lo viven como una agresión espantosa. Todo esto se puede desarrollar por todos lados en la vida familiar, en la

vida afectiva, por la soledad, en un contexto lingüístico brutal, de valores, etc..

Kant es muy lacónico. Es muy difícil para cada hombre en particular salir de ese estado de convicciones fijas, que se le ha convertido en una minoría de edad, en casi una segunda naturaleza pensar así, y ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón porque nunca se le permitió intentar la aventura. Los obstáculos que se le oponen a la emancipación y a los que el hombre se acoge por comodidad y por miedo, son de dos tipos: la fuerza de la comodidad, de la esclavitud y del miedo, y la fuerza del interés de los tutores, de los dominantes, de los que no quieren que el individuo salga de su condición subalterna. Kant lo denuncia así: *Principios y fórmulas*. Estos son los elementos con que lo amarran. Principios y fórmulas. Instrumentos mecánicos de un uso, o más bien abuso, de la razón racional de sus dotes naturales. Estos son los que hacen las veces de ligaduras que lo sujetan a este Estado[1].

Principios y fórmulas, podríamos decir, prejuicios, creencias, etc.. Este texto es inmediatamente posterior a la *Crítica de la razón pura*, que es de 1781. Está en la teoría, por ejemplo en el capítulo sobre el método, donde muestra todos los disparates que se oponen al proceso de un pensamiento racional: creencias, prejuicios, la tendencia a no dejar una pregunta abierta, en investigación, sino cerrarla inmediatamente con cualquier cosa; esto es típico de la religión que, en lugar de inducir a la gente a investigar cómo se formó la vida, tiende a contestarla imediatamente: "Quien se desprendiera de ellas apenas si se atreviera a dar un salto inseguro para salvar una pequeña zanja; pues no está acostumbrado a los movimientos desembarazados; por esta razón, pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esta incapacidad y pueden seguir, sin embargo, con paso firme"[2]. Sigue en la tónica de la dificultad de la emancipación, que en la

---

1. KANT. *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1985, pp. 26-27.
2. *Ibidem*.

teoría kantiana es muy difícil, aunque es posible. Pero la emancipación de un pueblo es mucho más fácil; no tan fácil le parece a Kant como para que pueda ser repentina por medio de un momento revolucionario. Y lo dice directamente: "Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel"[3].

Como se ve, es una tesis muy fuerte. Nótese la agudeza de Kant. Cuando dice que es todo un pueblo, está pensando en un proceso de libertad, de crítica y libertad de pensamiento, es decir, en todo un período en que la libertad ponga en cuestión las creencias intocables y no en un momento creador en que se puedan hacer emancipaciones políticas y económicas, pero no a la manera de Kant: acaban con Dios y endiosan a Lenin, y terminan con la religión e idealizan al partido.

Este tema en el texto de Kant es muy lacónico. De cada párrafo se podría hacer un ensayo. Eso es muy de su estilo: "Pero ya es más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, resulta casi inevitable"[4]. Este es un tema en el cual se puede dar una discusión extensa. Oigámoslo primero a él. Su idea es esta: "No solamente sí es más fácil que el público se ilustre por sí mismo sino que resulta casi inevitable si se le deja en libertad. Porque siempre se encontraron algunos que piensan por su propia cuenta, hasta entre los establecidos tutores del gran montón, quienes, después de haber arrojado de sí mismo el yugo de la tutela, difundirán el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo"[5]. Veamos esa primera parte del segundo aspecto: Kant está pensando en que la experiencia de la multiplicidad de ideas, es decir, lo que llamamos ahora pluralismo, induce a la re-

3. *Ibid.*, p. 28.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. *Ibídem.*

flexión, a pensar. Y, por el contrario, la homogeneidad dificulta o hace casi heroico un pensamiento crítico en un ambiente donde todo el mundo piensa lo mismo.

Esto está en Descartes y, desde luego, en Spinoza. Se puede recordar aquí también que para los racionalistas la experiencia de la universalidad, es decir, la yuxtaposición de culturas fue muy importante, lo cual tiene mucho que ver con la formación política y filosófica del racionalismo: Descartes dice que no hay que atenerse a lo que le han contado a uno porque si hubiéramos nacido en China nos habrían contado otras cosas —también allá hay hombres sabios—: su exigencia de la universalidad le hace pensar que Europa es una parroquia.

La experiencia de la universalidad es la clave para salir de esa tendencia casi innata del hombre hacia el dogmatismo. Con esta experiencia es como se puede pensar en la fe, en los mitos y las religiones y en la idea de que las creencias son un azar geográfico; si nosotros tenemos muy presente la pluralidad de creencias, tenemos más posibilidades de considerarlas con distancia y con crítica, incluidas las nuestras; ello en el siglo XX se desarrolla mucho. La antropología y el psicoanálisis han tenido mucho que ver con este desarrollo, especialmente con la superación del etnocentrismo. Es una de las grandes ventajas del siglo XX, la comprensión y el desarrollo de una cultura crítica de sí misma y abierta a la comprensión de otras. Nosotros, que hablamos tan mal de la época moderna, debemos recordar que tiene cosas interesantísimas que no tiene ninguna otra. Por ejemplo, el arte de todos los pueblos es válido para nosotros; eso es muy nuevo. Antes, cada pueblo no tenía más arte válido que el suyo, y el de los demás era grotesco o pintoresco.

Hay un punto en el que Kant no avanza, y no tiene tampoco mayores instrumentos para hacerlo en 1784 cuando el nivel de la ciencia no se había desarrollado lo suficiente. En la cita anterior es bueno subrayar un problema: la alta-estima. Porque en aquella cobardía, comodidad y pereza hay una falta de autoestima. Kant tiene muy en cuenta ese fenómeno. El hombre, en la posición de hacerse guiar, es el primero que viola su propia dignidad porque desconoce y abdica de la

capacidad de pensar por sí mismo. La capacidad de autoestima es, entonces, un asunto prioritario. Es muy interesante tener esto en cuenta porque es un problema que parece de matiz, pero es fundamental para captar la esencia del planteamiento kantiano. La autocrítica no tiene nada que ver con la humildad: la humildad no hace autocrítica sino se entrega a lo primero que le propongan. La autocrítica, por el contrario, exige mucha autoestima. Kant pone prácticamente como una identidad la vocación de pensar por sí mismo; la democracia no se funda, en el pensamiento de Kant, en la fórmula de la igualdad "todos somos igual de bobos", sino en la otra "todos somos igual de capaces".

Todo el problema ahora ha de ser qué proceso surge cuando se abre la libertad de expresión. Esto es para Kant esencial y lo desarrolla amplia y lógicamente: la libertad que va a reclamar como esencial es la libertad de exponer públicamente el propio pensamiento; el uso público de la razón. El problema es muy complejo. Se trata de liberarse de una forma de pensar, y hay una gran desconfianza en Kant sobre lo que la revolución pueda contribuir a este propósito. En Kant está supremamente bien visto: la revolución lo que hace es transferir y no cambia la forma de pensar. Se pasa simplemente del zar al partido y de la iglesia al marxismo, pero la forma de pensar sigue siendo igual de dependiente. De lo que se trata no es simplemente de cambiar de pastor, sino de dejar de ser oveja; no se trata, ni mucho menos, de cambiar al zar por Lenin y seguir perteneciendo al rebaño; lo que Kant llamó emancipación es precisamente eso, no cambiar de pastor sino dejar de ser oveja. El proceso revolucionario le parece que nada aporta a este propósito. En él, como Kant mismo lo reconoce, acaso se puede derrotar el despotismo personal y se puede acabar con la opresión económica o política pero nunca se consigue la verdadera reforma en la manera de pensar. Esto es supremamente bien visto y fue enunciado hace más de 200 años.

Para realizar la reforma en la manera de pensar no se requiere más que una cosa: libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: la libertad de hacer

uso público de la razón íntegramente. Esa es la fórmula kantiana. Lo primero, lo más importante para la emancipación, es la libertad de hacer uso público por escrito, escribir, publicarlo íntegramente. En el punto del uso público de la razón no puede haber, en consecuencia, cortapisas a la democracia. En el uso privado, sí; lo que Kant llama uso privado es la práctica. Para tomar un ejemplo: en un régimen de libertad se puede permitir al ciudadano, no el uso privado de su libertad, como cuando el ciudadano tiene que obedecer muchas cosas, digamos pagar impuestos, y no se puede preguntar si está de acuerdo o no. Si no está de acuerdo, no paga, entonces no paga nadie. Eso no se puede hacer. Lo que no se puede prohibir es que escriba un tratado contra el sistema de impuestos que rige. Si el ciudadano se compromete a unas normas, no se puede desligar de ellas porque trastoca el funcionamiento de la vida social. Otra cosa es el uso público integral de la razón y es lo que Kant reclama: "Más oigo el clamor por todas partes 'nada de razón'; es decir, la consigna que parece regir el mundo es 'no razonar'; el oficial dice: '¡no razones, y haz la instrucción!'. El funcionario de Hacienda: '¡nada de razonamientos!, a pagar!'. El reverendo: '¡no razones y cree!'(sólo un señor en el mundo dice: 'razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero ¡obedeced!')"[6].

Ese es el punto: obedecer es una cosa esencial. En realidad, ninguna sociedad funciona sin normas. En este momento todavía no están establecidos los derechos humanos; están los norteamericanos, pero no están todavía los derechos franceses. Hay unos derechos, las cartas inglesas de 1215, que ya tienen unos elementos de derechos humanos y que recogieron las colonias americanas en 1625; Kant debía conocer esas cosas, pero no cita nada. Aquí nos encontramos por doquier con una limitación de la libertad: "pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración?, ¿cuál, por el contrario, estímulo? Contesto: el uso público de la razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración

6. *Ibid.*, p. 28.

para los hombres"[7]; su uso privado, que también se podría decir práctico, está en el sentido aludido atrás. Si, por ejemplo, el ciudadano hace parte del ejército, no sólo tiene que someterse a la disciplina militar. También puede llegar a escribir un estudio en contra de la organización del ejército y publicarlo. Lo que sí no puede exigir es conseguirse un cañón e instalarlo como propio, disparando para donde quiera a nombre de su libertad. Una cosa es que decida escribir contra el sistema organizativo de la institución militar, y otra cosa es que él, por cuenta propia, decida otras prácticas, otro horario; ¿hasta dónde un cura puede decir disparates en los que no cree, y en qué medida puede, por fuera, criticar esa religión? Kant muestra que hay un juego: un análisis de la libertad. Dice: "Su uso privado se podría limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración". Lo que llama uso privado es lo que tenemos nosotros que dejar en claro: "Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se pueda hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario"[8]. Aquí está tomado en un sentido muy general, cualesquiera que sean las funciones: "Ahora bien: existen muchas empresas de interés público en las que es necesario cierto automatismo, por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial, poder ser dirigidos por el Gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer. Pero en la medida en que esta parte de la máquina se considera como miembro de un ser común total y hasta de la sociedad cosmopolita de los hombres, por lo tanto, en calidad de maestro que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello

7. *Ibídem.*
8. *Ibídem.*

padezcan los negocios en los que le corresponde, en parte, la consideración de miembro pasivo"[9].

Esa es la distinción que Kant quiere hacer para fundar una sociedad democrática tal y como la ha concebido. Muchas cosas se pueden hacer, pero no hay ninguna en la que le quede juego al ciudadano para criticar públicamente la misma institución a la que pertenece; lo que sí no puede hacer es dejar de pagar impuestos; otra cosa es criticar el sistema de impuestos, la forma de distribución de las cargas. No hay que confundir estos dos elementos; por ejemplo: no justificar, para que no se introduzca como razón, más bien una racionalización del interés privado: se debería cobrar más impuestos a los millonarios y menos impuestos a los pobres y, por lo tanto, yo no pago impuestos. Está bien la primera parte, que la publiquen, que se organice un partido para defender a los pobres, pero la segunda ya es otro problema.

En este texto, *¿Qué es la ilustración?*, se dejan ver algunos elementos de la posición política kantiana, donde lo que resulta más decisivo es la defensa de la libertad de expresión, el derecho al uso público de la razón. Kant hace una distinción demasiado radical, muy inteligente, entre el uso público y el uso privado de la razón. Reclama la libertad absoluta para el uso público de la razón: reduce casi completamente este uso público de la razón a la posibilidad de escribir y publicar cualquier cosa. En general, dice, todo ciudadano tiene derecho a criticar el estado de los impuestos y también el Estado, pero no puede darse el lujo de no pagar impuestos por no estar de acuerdo con el sistema. Este ejemplo es muy convincente porque, desde luego, no es lo mismo opinar en contra, que la desobediencia civil, como se llama en términos modernos: "Sería perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, en calidad de entendido, haga observaciones sobre las fallas que descubre en el servicio militar y

9. *Ibid.*, p. 29.

las ponga al juicio de sus lectores"[10]. Este es un reclamo de libertad de expresión fuerte. Con este ejemplo, ya la cosa va muy lejos; imagínense ustedes un oficial del ejército, por ejemplo del ejército colombiano, que se diera el lujo de cuestionar a la institución militar en sus escritos: ello le costaría probablemente el retiro de la institución. Una cosa es el uso práctico, y otra cosa es el uso público; no puede ser restringido. Esto conduce a Kant a proponer en otro texto el asunto que para nosotros viene a ser de actualidad: una vez que se establece una constitución, deben quedar en ella las mayores garantías de su modificabilidad, y de su modificabilidad fácil y pronta: una constitución es tanto más democrática cuanto más fácil sea cambiarla; pero mientras no se la cambia hay que someterse a ella. Lo que no se puede hacer es impedir que la constitución se cuestione y obstaculizar los medios para cambiarla.

Kant ya tenía muy claro, en la época en que el régimen prusiano le prohibió escribir, la idea de una democracia constitucional. Ahora, él extiende esta idea de un modo un poco más fuerte hasta el cura: el cura en el sermón sigue las ideas de su iglesia y de sus sacramentos, pero puede hablar contra ella por escrito: esto es ya demasiado fuerte. El mismo dice que hay un punto en que ya no podría seguir porque su deber sería, en este caso, renunciar a su condición de cura; si no está de acuerdo con las ideas de la iglesia, no tiene nada que hacer tampoco en el sermón. Uno puede pensar igualmente en qué medida se puede aplicar esta idea al oficial si considera que el ejército está desempeñando una labor contra todo lo que él piensa; en este caso, también el uso público de la razón podría llevarse hasta dejar su condición de oficial.

¿En qué medida una institución se puede dar el lujo de exigir la obediencia de cohesión, de coordinación y de eficacia, y permitir a un tiempo la plena libertad intelectual pública a quienes la componen? Es un problema supremamente interesante, sobre todo en la organización política. El problema de la democracia es, entonces, la exigencia a cualquier institución

10. *Ibidem.*

de que mantenga irrestrictamente el uso público de la razón. Hay instituciones, sin embargo, en que esa exigencia ya no cabe, como en aquellas determinadas por una ideología dogmática donde el uso público queda restringido. Son los dogmas de la Iglesia, que los comunistas han adoptado y a quienes les da pena, desde luego, llamarlos con ese nombre y, entonces, los denominan principios. No importa que nos llamen dogmáticos —dice Lenin— por la defensa consecuente de los principios del marxismo. No se está refiriendo, ni mucho menos, a los principios kantianos ni a los de la ciencia, sino a afirmaciones y creencias. Así, el principio puede ser la dictadura del proletariado, lo cual es una concepción incluso técnica.

En general, en ningún caso, a nadie se le puede restringir el uso público de la razón; el ejemplo más fuerte que Kant usa a propósito es el propio, derivado de problemas religiosos, cuando le prohibieron escribir a causa de la publicación de *La religión en los límites de la razón natural*, en donde se le fue la mano en su consideración del cristianismo. Con el método utilizado por Kant en este texto, no sólo el cristianismo sino también el mahometanismo y el budismo, no quedaron muy bien librados. Entonces, claro, no gustó. Kant no había tenido problemas nunca. Pero nombraron un nuevo ministro que era muy religioso, y procedió a censurarlo.

A todos los que tengan una función de guía, Kant los llama tutores. Estos pueden ser el profesorado o cualquier posición política o directiva: "Porque pensar que los tutores espirituales del pueblo tengan que ser, a su vez, pupilos, representa un absurdo que aboca en materialización de todos los absurdos"[11]. Este es un punto supremamente interesante; si aquel que sirve de guía, no hace más que obedecer, está pensando con miedo y es incapaz de pensar por sí mismo, se ha logrado, en concecuencia, organizar el sistema de reproducción de todos los absurdos.

El ensayo comienza con una doble formulación sobre la

11. *Ibid.*, p. 31.

ilustración: el hacer uso público de la razón y el que la humanidad salga de su minoría de edad, en la que permanece por su propia culpa. Pensar es más incómodo que obedecer: es más fácil que le cuenten a uno la verdad y lo que debe hacer. Por eso, para Kant pensar por sí mismo es necesario para salir de la minoría de edad. La ilustración es la salida necesaria de la humanidad de la minoría de edad.

Consideremos con esa visión este texto. Dice Kant: "Pero... ¿no es posible que una sociedad de clérigos, algo así como una asociación eclesiástica o una muy reverenda *classis* (como se suele denominar entre los holandeses) pueda comprometerse por juramento a guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo, y para eternizarlo, si se quiere?"[12]. Muy interesante idea: que un grupo, una sociedad de clérigos o un partido político se comprometa por juramento —véase el discurso de Stalin ante la muerte de Lenin: "al dejarnos, camarada Lenin, te juramos permanecer siempre fieles a esta enseñanza..." — a defender siempre los principios o los dogmas, cualquiera que ellos sean. Se establece, en últimas, una verdad intocable que quita toda posibilidad al derecho del uso público de la razón. Este es un camino que siguió la revolución rusa y que adquirió, incluso, características místicas. Quién sabe qué dirían personas tan irónicas y tan dadas al humor como Gogol y Chejov si vieran hoy una cola de ateos en fila para ver un faraón ateo embalsamado en la plaza de Moscú. Yo creo que no les faltaría la posibilidad de hacer un chiste, porque hoy en día no se embalsaman ni los pájaros. Se pasa, de esta manera, hasta el ritual. Entre los internos, en las clínicas psiquiátricas soviéticas por disidencia, hay diagnósticos muy interesantes: "manía de grandeza", es el diagnóstico de un profesor de Leningrado. Pensaba que Lenin estaba equivocado en varias cosas, y ello era suficiente prueba de su enfermedad. El siquiatra no necesita ser de mala fe. Basta con que sea religioso en los dogmas del partido.

---

12. *Ibidem.*

¿Qué pasaría si una sociedad de clérigos acuerda por juramento que va a defender ciertos principios, un determinado credo, con el propósito de asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo para eternizarla? Kant responde: "Es completamente imposible. Un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente; y ya puede ser confirmado por la potestad soberana, por el congreso, o por las más solemnes capitulaciones de paz"[13]. Esto ha ocurrido en la religión; por ejemplo, el concilio de Trento se metió con todo, con arte, cómo se debía pintar, cómo se debía investigar en ciencia, etc.. También Stalin se metió en ciencia; Einstein es falso —decía— porque es un defecto de la relatividad y del mercado capitalista; la biología es falsa, Freud también es falso, el arte tiene que hacerse con realismo socialista, etc.. Esto no es ninguna imaginación, ni mucho menos; existe una tendencia a defender una cosa para siempre, por compromiso y por juramento de una secta. Kant está pensando, seguramente, en el concilio de Trento; esta tendencia también está en el maoísmo y en el stalinismo, lo mismo que en Irán. Esto no es una cosa tan desactualizada como uno podría imaginar a primera vista.

De esta manera Kant introduce el tema del dogmatismo, el cual va contra la naturaleza humana y contra la capacidad humana de avanzar. Lo que quiero mostrar es la forma tan aguda como Kant defiende los derechos humanos. Es bueno comparar esta visión con aquella tendencia burda de confundir los derechos humanos con la declaración de las Naciones Unidas de 1948, que está llena de buenas intenciones y es concebida como una cosa no conflictiva. Al contrario, los derechos humanos deben ser entendidos en la forma más conflictiva posible. Hay que mostrar en la educación cómo se viola el derecho a pensar; mostrar cómo en todos los campos de la vida moderna se está en contra de los derechos humanos, y a éstos se les antepone no sólo intereses y el gobierno, sino

13. *Ibid.*, p. 32.

también organizaciones sociales: la dependencia de los medios de producción del capital está, por ejemplo, contra la libertad de expresión. Este solo hecho: si las cadenas radiales son de la familia Santodomingo, los dueños de Avianca, el sindicato de esta empresa no será bien tratado por Caracol, porque el que está hablando es el interés del empresario: y los que hablen bien de una causa que no interese a los banqueros y a los industriales, se quedan sin avisos y de pronto se quiebran. Hay, en síntesis, una restricción que no es una orden del gobierno, sino que es producto del mismo sistema capitalista.

Es interesante ver cómo un pensamiento profundo como el de Kant muestra a la racionalidad capitalista como una restricción de los derechos humanos y no, como se deriva del pensamiento liberal, como una condición y una garantía. Se observa, entonces, que el sistema capitalista es un obstáculo desde una perspectiva kantiana al uso público de la razón o, lo que es lo mismo, a la libertad de expresión. Al comparar los derechos humanos con un régimen de capitalismo de Estado, totalitario, la ideología liberal aparece más democrática, y lo es. Un régimen de partido único tiene una restricción a los derechos humanos que se deriva de su composición interna, institucional; no es de gobernantes sino de régimen, porque no hay libertad de asociación; si uno no pertenece al partido, está en los sin partido, es decir, imposibilitado para una acción política de tipo colectivo; dicho en otras palabras, es un marginado o un ilegal. Las restricciones a los derechos humanos que impone un régimen capitalista de ideología liberal son igualmente graves; éstos se ven limitados por el lado del acceso; hay libertad para que todo el mundo estudie, pero el problema es que una mayoría no tiene acceso, como sucede en Colombia. No se lo prohíbe la constitución, ni la policía, ni el gobierno, pero sí la vida, la situación económica, etc.. Es interesante realizar, con Kant, la crítica a ambos sistemas desde el punto de vista de los derechos humanos y no tomar partido locamente por alguno de estos dos regímenes. Se cree, y es lo que siempre ocurre, que al hacer la crítica justa a uno de estos regímenes políticos se está apoyando ciegamente al otro. La polarización conduce siempre al dogmatismo, precisamente a aquella situa-

ción que critica tan finamente Kant y que considera como lo más absurdo de los absurdos: la restricción del uso público de la razón.

Etica, terror y revolución

A finales del siglo XVIII, en la época de la Revolución Francesa, se produce una importante transformación en el pensamiento. Nos encontramos con la culminación de la filosofía de las luces, es decir, de lo que solemos denominar el racionalismo clásico, con Kant y la formulación de una ética que se desprende del desarrollo del pensamiento racional.

Una gran transformación en el pensamiento ético o, en todo caso, una gran acentuación y el retorno a los intentos de una ética racional que se habían hecho en diversos momentos anteriores en Grecia: Kant vuelve sobre el problema de una ética derivada de una formulación racional con los valores de la racionalidad; con una aspiración a la universalidad, que es un rasgo específico de la razón. El primer problema planteado en la ética de Kant es que su universalidad puede tener también costos muy altos: por ejemplo, un grado muy alto de abstracción. En general, como la moral está tan inscrita en las costumbres de un pueblo, hablar de una moral universal ha sido siempre un gran problema y sigue siéndolo.

Kant comienza a estudiar seriamente y a dedicarse al problema de la ética desde el mismo momento en que termina la *Crítica de la razón pura*, es decir, en 1781, el período de la Revolución Francesa. Varios de sus últimos trabajos tienen como tema la Revolución Francesa, sus reflexiones políticas, sus reflexiones sobre la historia, si la historia de la humanidad progresa, etc.; la revolución es el tema, como fue el tema de Hegel, y de allí llegamos a la ética, que para tener validez universal tiene muchos problemas y está muy diferenciada en el espacio y en el tiempo según los pueblos, las épocas y lo que los hombres consideran bueno o malo.

Los antropólogos del siglo pasado y los de éste se asombraron mucho al encontrar en todos los pueblos que estudiaban una misma ley: la prohibición del incesto que, como se sabe, ocupa parte de la reflexión central de Taylor, Freud y Lévi-Strauss. Sus posiciones eran diferentes. Taylor decía que el incesto era la única norma universal constatada, es decir, que no se conocía ninguna sociedad que no la tuviera; eso podría significar que había en el hombre una tendencia natural a apartarse del incesto y una especie de repugnancia innata al mismo. Freud pensaba exactamente lo contrario y argumentaba contra Taylor diciendo: si no existiese una tendencia innata al incesto no se necesitaría ninguna prohibición; en ninguna constitución está prohibido comer arena, lo que se prohíbe es aquello que por alguna razón se tiende a hacer; esa discusión es un indicativo interesante, las normas no son universales. Lévi-Strauss dice: lo que es universal es lo natural; los rasgos naturales del ser humano están en todos los pueblos, lo que es cultural no es universal.

El racionalismo es una voluntad de construir formas culturales de validez universal. La geometría griega es, por ejemplo, un intento de convertir la sabiduría geométrica clásica en una formulación demostrativa partiendo de axiomas por un sistema de demostración necesario; los egipcios también sabían geometría, es decir, sabían encontrar el área de terrenos de diversas formas y reducirlos a una medida común, medir tierras para cobrar impuestos o para hacer cálculos de distancia y construir pirámides, etc.; la diferencia era que los egipcios lo tenían como una práctica empírica, incluso como un saber oculto, al contrario de la ciencia, que es un saber para todos. Las ciencias ocultas son una contradicción en los términos. La ciencia por definición es un saber para todos; parte del coraje y el valor ético de los griegos era que sus descubrimientos científicos no los empleaban para engañar a nadie.

La ciencia es ese movimiento y el racionalismo, en general, sigue esa vía, la cual no es una simple ilusión. En realidad, donde conseguimos procedimientos de demostración, sean deductivos puramente racionales, como en geometría, o experimentales, o ambas cosas, como casi siempre ocurre en las

ciencias de la naturaleza, se alcanza un grado de universalidad muy alto; dicho en otras palabras, aunque estén en contra dos países por su pensamiento político, por su pensamiento religioso dominante, por su interpretación filosófica, por sus intereses económicos, etc., tienen, sin embargo, la misma física, la misma química, la misma geometría y la misma matemática; sólo en la investigación de punta hay polémica, pero hay una gran base ya demostrada y acordada. El intento de llegar a la universalidad, es un intento que no se puede considerar una simple quimera, sino una tendencia que efectivamente consigue producir resultados. La pregunta que surge es entonces ¿cómo hacer con esto una ética? El hecho de que a alguien se le ocurra una ética fundada en la razón y con la pretensión de un alcance y validez universal es muy diciente, como ocurrió ya en Grecia y como vuelve a ocurrir en Europa en el Renacimiento y después con la crisis en la que Kant está viviendo, de la cual surge la Revolución Francesa y progresivamente la caída de las formas monárquicas.

Para Kant es muy importante el problema de la universalidad. Dicho en sus términos, el juicio empírico de un sujeto empírico, como el juicio del gusto, no puede ser rebatido mientras lo diga en términos puramente personales, pues nadie puede ser refutado si dice que le gusta o no le gusta el ajo: esto es un juicio hipotético; pero si es un juicio empírico, ya no es hipotético. Kant va más lejos en las consideraciones realizadas en la *Crítica del juicio* cuando trata de introducir el problema del juicio estético: ¿en qué sentido es un juicio empírico y en qué sentido es un juicio universal? En realidad, lo característico del juicio empírico es que sólo es válido para quien lo emite, sea un pueblo entero o un individuo. En ética tendríamos que para un pueblo —Tupinamba, por ejemplo— es una buena cosa comerse el cadáver de los prisioneros en tal orden de distribución y para otros pueblos no lo es. En este caso, el juicio es empírico. Se necesita que la humanidad, o una parte de ella, en este caso la europea, tenga una crisis sobre sus creencias fundamentales y sobre las razones que fundaron durante mucho tiempo todo lo que consideraban ético y todo lo que les permitía distribuir en la práctica el bien

y el mal, para que reinicien el trabajo de formular una ética que sea válida para todos.

La idea de Kant de una ética con fundamento universal y de alcance universal está hoy otra vez en primer plano de la investigación, aunque, desde luego, los términos del problema han variado; daré algunas indicaciones en ese sentido. Hoy tenemos conocimientos antropológicos, lingüísticos, históricos y psicológicos de los que no disponía Kant e, incluso, conocimientos lógicos que a pesar de lo brillante de su lógica tampoco tenía; no obstante, el principio que él buscaba sigue siendo el mismo y parte de su camino, por lo menos la parte inicial, también. Pensemos primero en este problema: ¿cómo fundar una ética en términos de validez universal? ¿Cómo encontrar un fundamento ético de validez universal? Lo primero que nos encontramos es que el discurso racional es un hecho, no es una aspiración ni un ideal. Es un hecho cuando discutimos con argumentos sobre posibilidades de interpretar un fenómeno, de buscar sus causas, de demostrar un teorema de geometría; todos esos fenómenos, esas discusiones, esas demostraciones, existen, son hechos. No es una cosa que desearíamos que existiera sino que existe.

El discurso racional, a pesar de ser un hecho, es un hecho que tiene implícitos valores; uno de ellos es, por ejemplo, la igualdad. A un igual se le demuestra, a un inferior se le puede ordenar, amenazar, intimidar; a un superior se le puede solicitar, suplicar, seducir, pero al que se le demuestra se le trata como igual y la relación entre quienes están en un proceso de demostración es, entonces, una relación entre iguales; e incluso, quien argumenta trata al otro inmediata y espontáneamente como un igual.

Hay un tipo de relación interhumana que implica dos cuestiones que son del orden de los valores éticos: la igualdad y la reciprocidad. En el discurso racional y en los principios mismos de la razón, Kant veía fundamentos de una ética; una ética que podría haber tenido, si Kant se hubiera dirigido hacia allá, valores muy aproximados a los de ciertas corrientes éticas griegas que podríamos llamar horizontales, es decir, la reciprocidad entre personas que están en el mismo nivel, la amistad,

la lealtad, la igualdad, la hospitalidad y muchas otras relaciones que tanto apreciaban los griegos y que están en un nivel muy similar; estos valores se diferencian de las formas de las relaciones en las cuales más insiste —aunque no son las únicas tampoco— la ética cristiana y sus respectivas virtudes, que no son horizontales, sino, por así decirlo, verticales: la compasión, que va de arriba a abajo, la caridad, que va de arriba a abajo, la obediencia, la sumisión, etc.. Se trata de una ética que no se da entre iguales e implica a un tiempo una gran desigualdad.

Los principios mismos de la razón son a veces formulados por Kant en proposiciones de carácter que nosotros llamaríamos implícitamente éticas, es decir, en forma del imperativo "atrévete a saber"; es una de las formulaciones kantianas más conocidas: ¡atrévete a saber!, ¡atrévete a pensar!, ¡pensar por sí mismo!, ¡ponerse en el lugar del otro!, ¡ser consecuente!, son todas formulaciones imperativas, aunque Kant las desarrolla como elementos mismos de la razón; los principios de la razón poco se diferencian de lo que serán sus formulaciones éticas propiamente dichas; las formulaciones de sus imperativos categóricos, más conocidas como formulaciones éticas, ya están presentes en su análisis de la razón.

La igualdad es ponerse en el lugar del otro. No solamente en el caso del compañero de diálogo, sino del adversario: ¿cómo habría hecho yo si fuera a hacer un atraco?; de lo contrario no puedo desarrollar mi hipótesis, es decir, me tengo que poner también en el lugar del adversario. Más modernamente, se ha llegado a la convicción, en la filosofía del lenguaje, de que todo lenguaje implica una serie diversa de identificaciones con el destinatario, con los destinatarios; identificaciones más o menos profundas, unas inconscientes y otras conscientes, unas implícitas y otras explícitas; si no tuviéramos la menor idea del destinatario, no tendríamos nada que decir porque no hay una competencia lingüística común; nosotros siempre procedemos tratando al otro de informarlo, enterarlo, refutarlo o hasta insultarlo, es decir, de ponernos en el lugar del otro, porque si lo vamos a insultar le diríamos cosas que en nuestro caso nos dolerían. Es una manera de tratarlo como un igual. Nos sometemos a normas comunes. Es muy intere-

sante observar esto, porque si queremos insultar a alguien, nos sometemos a una misma sintaxis, a un mismo tipo de combinaciones prohibidas y permitidas del lenguaje; esas normas nos son comunes y constituyen un interés común, esto es, el interés de poder hablar entre nosotros, de tal manera que lo que hablemos tenga sentido.

Si decimos algo que no obedece a las reglas de la sintaxis de nuestra lengua, hemos superado las normas, pero no dijimos nada y la comunicación se interrumpe. El interés común de los hablantes debe constituir un sentido, antes de saber si es un error. Para insultarse se tiene que emplear el mismo léxico, con el mismo valor semántico y con la misma sintaxis, y constituirse como comunidad, sin lo cual el insulto no podría realizarse.

La tercera formulación kantiana es ser consecuente. Ser consecuente es ser consecuente con la razón, no ser terco o empecinado; si las consecuencias necesarias de la hipótesis o de las tesis que yo he venido sosteniendo me llevan a la conclusión de que esas consecuencias son necesarias, contradictorias, imposibles, absurdas, o que contradicen la evidencia de los hechos, debo abandonar la tesis que he venido sosteniendo. Hay, pues, en la razón un cierto y curioso elogio de la traición, concebido como gran valor ético: ser consecuente con aquello a lo que uno ha llegado por un pensamiento necesario. Esta es la dirección kantiana que hoy está muy elaborada.

Se ha encontrado en análisis muy notables, algunos muy recientes, una vuelta a pensar en las objeciones que hizo Hegel a la ética kantiana en el sentido de que daba fórmulas muy abstractas, y una vez que se pasaba a la realización de los actos había que consultar las costumbres, o también en el sentido de que era una razón impotente porque no contaba con los elementos de la pasión, sin los cuales el hombre no solamente no hace cosas buenas, sino que no hace ninguna. Kant había puesto entre paréntesis en sus consideraciones de la razón el deseo y el afecto, lo cual no es válido en la formulación moderna; la formulación kantiana en realidad ha sido objeto de muchas observaciones críticas muy serias, incluso después de Hegel; otros han pensado en términos políticos; no se trata

solamente de ceñirse por principios éticos de toda validez, sino de buscar resultados y que los resultados mismos sean buenos. No es posible aceptar el principio, que no es kantiano, pero que algunos creyeron deducir de Kant, de la irresponsabilidad: "haz lo que debes, ocurra lo que ocurra" es una de las maneras como lo dicen los franceses; "haz lo que tú debes, cumple tu deber pase lo que pase". Este principio no es, desde luego, válido. Mi deber es que no pasen cosas que sean perjudiciales para la mayor parte de la gente, y para mí ese también es mi deber. A una ética del deber hay que oponerle o completarla con una ética de la responsabilidad.

El principio de decir la verdad y evitar la mentira puede resultar catastrófico y, en ciertos casos, irresponsable. Una ética de la responsabilidad tiene que entrar en la casuística. Kant plantea muchos problemas porque formuló su ética sin tener en cuenta que habría podido formularla de una manera que evitara la mayor parte de las objeciones.

Si en lugar de basar su ética en el pensamiento puramente racional, la hubiera basado en el análisis del lenguaje, como generalmente se hace hoy o en una teoría más vasta de la argumentación que no se reduce a la pura lógica, tendríamos unos aportes más completos para formular una ética moderna. Actualmente se considera que el fundamento universal de la ética no es solamente la razón, el discurso racional, la discusión, la teoría de la argumentación y lo que nos es común, cualesquiera que sean nuestros idiomas, en las operaciones lingüísticas de nuestros acuerdos y desacuerdos, sino que hay otro fundamento que es propiamente antropológico: la vulnerabilidad humana. Esta vulnerabilidad siempre fue conocida pero generalmente fue pensada en términos físicos; el hombre era muy vulnerable porque su propia integridad estaba en peligro continuamente por la agresión del otro, por la enfermedad, por el accidente, por la naturaleza, o por el tiempo...

La vulnerabilidad humana en términos físicos ha fundado mucha parte de las éticas tradicionales, por ejemplo, las éticas de la compasión, que tienen un fundamento en una consideración antropológica universal; pero no sólo la integridad del

hombre es muy vulnerable, sino que también es muy vulnerable su identidad. La identidad es un fenómeno que no es un dato de la evolución natural. La identidad es construida a través de relaciones afectivas en procesos, no es un dato; nunca es una identidad abstracta, siempre es una identidad concreta con determinadas valoraciones; la identidad depende del afecto de una manera muy íntima, y en eso hay que abandonar la formulación kantiana de poner el afecto entre paréntesis.

En Kant también se encuentra diferenciada la ética del derecho, argumentando que en la conducta ética nos sometemos a una regla interna, autónoma, y en el derecho, por el contrario, nos sometemos a una ley externa; la conducta jurídica es correcta y no es ética, no porque no sea correcta, sino porque en ella el hombre se somete a una ley externa; la ética, al definirla como una norma interna, tampoco puede tener un fundamento religioso; los fundamentos religiosos son una norma externa que proviene de Dios así como el derecho proviene del legislador. En Kant hay gran preocupación en que la conducta ética, por basarse en la razón, sea ella misma racional; no se puede olvidar que en el momento en que Kant formulaba su ética, había una gran crisis, el racionalismo de la época de la revolución era una crisis del antiguo régimen.

En el caso francés, la crisis era económica, ética e ideológica: la república era la idea de la razón en el poder; Hegel dijo: la libertad en el poder es el terror, formulación espantosa pero muy cercana a lo que había ocurrido; la razón en el poder resultó ser el terror. Al que no estuviera con el rey no le iba muy bien, pero al que no estuviera con la razón le volaban la cabeza de la manera más razonable, sin que sintiera el mínimo de dolor, en el mínimo de tiempo y con el máximo de eficacia. Dostoievski lo comentaba diciendo: "Libertad, igualdad, fraternidad, o la guillotina".

Hay un problema serio: el que cree tener una verdad muy acabada suele tener la terrible tentación de imponérsela a todo el mundo por su bien, de conseguirle a todo el mundo sus soluciones y obligarlo a hacer todo lo que le convenga, quiéralo o no; se puede pasar de la razón exactamente al punto inverso: aquellos que han creído tener en la mano una verdad total

han resultado supremamente peligrosos, sea la razón de la Revolución Francesa o sea la verdad de la historia de Rusia.

Es difícil que alguien piense seriamente una revolución sin caer en el mito; Marx tenía la habilidad para buscar lo mitológico y consideraba que el mito consistía en proyectar el origen como origen del hombre, de la sociedad o del mundo. Cuando habla de revolución, el mito siempre está presente; el tiempo mítico que es el tiempo del gran nacimiento y el gran apocalipsis: el momento en que todo va a concluir, el momento de verdad; la teología de Marx está articulada con su noción de revolución y particularmente con su idea del proletario, el cual es tratado en las obras de juventud de una forma mítica, hasta el punto de que la manera como presentó el proletariado por primera vez es particularmente cristiana; el proletariado es Cristo, y la religión es el espíritu de un mundo despojado de espíritu, es el corazón de un mundo sin corazón, es el sollozo de la criatura oprimida, es la realización fantástica del ser humano cuando el ser humano no encuentra realización verdadera, y es el opio del pueblo.

En esta época, Marx sostiene adicionalmente que los sufrimientos humanos no pueden redimirse a sí mismos sin redimir a toda la humanidad, es decir, al proletariado al cual había idealizado. Marx intentó fundar una ética universal similar a la ética cristiana, al postular que el proletariado tiene un valor universal y que sus intereses son los intereses de la humanidad; así mismo trata de formular la revolución en términos éticos y no en términos de conveniencia de una clase; en *Los manuscritos del 44*, cuando trata el problema de la alienación, expresa que nuestros sentidos están todos alienados en el sentido de la propiedad y hace su famoso estudio de la riqueza abstracta y de la riqueza concreta para concluir: "la revolución liberará tanto a los dominados como a los dominadores, tanto a los explotados como a los explotadores"; la revolución no está planteada como la victoria de un ejército sobre otro, sino como la liberación de todos, incluidos los explotadores: su posición tiene esa tendencia a la ética universal. En Marx hay un espíritu cristiano en el sentido de producir determinados efectos como la valoración del dolor; digo cristianos porque

esto no es griego; a un griego probablemente no se le habría ocurrido la idea según la cual el que más ha sufrido es el que más tiene que contar y qué decir y más soluciones que dar; esa por supuesto no es una idea griega sino cristiana.

Hay otro problema: el proletariado va a introducir un mundo nuevo. El Dios que ha sido en cierto modo despedido, a veces en forma bastante dura e inelegante, es subrepticiamente reemplazado por la historia; la historia empieza a funcionar, a adquirir algunas de las funciones que desempeñaba el viejo Dios, dándole, por ejemplo, la razón a los justos contra los injustos; la historia recuperará todas las injusticias, absolverá a los justos; como Fidel Castro lo dijo, "la historia me absolverá". Ustedes seguramente se preguntarán: pero ¿qué diablos sabía Fidel Castro de marxismo? Probablemente nada. En todo caso, si lo ignoraba es una coincidencia muy interesante porque Marx también lo había dicho en un estudio sobre los comunistas de Colonia: en el proceso a éstos, advirtió ciertamente que "los jueces los condenarán pero la historia los absolverá".

Lo interesante de observar aquí es la función de la absolución final adoptada por este nuevo ídolo: la historia. Hay allí una cierta teología y también tenemos el apocalipsis: hay un momento en que terminó la historia y se hacen las cuentas de ese momento en adelante; ya no tenemos que estar otra vez repitiendo, como antes, los mismos errores y los mismos dramas de siempre; ello está en Marx y es muy interesante ver cómo a veces emplea formulaciones cristianas tomadas del evangelio, como la noción de revolución al diferenciar en *El 18 Brumario* las revoluciones burguesas de las revoluciones proletarias. Las primeras engañan continuamente sobre su propio contenido al tomar prestados los trajes y las consignas antiguas, y, con ese disfraz de vejez vulnerable y ese lenguaje prestado, representan la nueva escena de la historia universal; muestra igualmente cómo Lutero se disfrazó de apóstol Pablo y todos se disfrazaron: la República francesa se disfrazó de República romana y se empezó a hablar en latinajos y así esas revoluciones fueron de corta vida; allí todo es extraordinario, tanto los hombres como las cosas. No obstante, dice, esas

revoluciones son de corta vida y llegan en seguida a su cima, y una larga depresión se apodera de la sociedad. Lo que viene es, entonces, la prosa de la vida burguesa; las oficinas mercantiles son sus verdaderos centros de operación y la cabeza atocinada de Luis XVIII es su cabeza política, y toda la gloria y Roma desaparecieron.

Y las revoluciones proletarias, ¿cómo son? Del todo diferentes a las revoluciones burguesas. Las revoluciones proletarias no pueden acometer su empresa sin primero limpiarlo todo; se da, por así decirlo, borrón y cuenta nueva. Las revoluciones proletarias no pueden sacar su poesía del pasado, dice Marx en el mismo texto, sino solamente del porvenir; dejan que los muertos entierren a sus muertos para cobrar conciencia de su propio contenido; en esos términos es interesante observar el problema de la ausencia del pasado y el planteamiento del mito en todo su vigor; el momento de la revolución es el momento que cambia a la tierra y al hombre, y entonces desaparece el hombre viejo y viene el hombre nuevo que cambia la historia; el mito de un nuevo nacimiento es un mito hermosísimo y encantador, pero es también, sin embargo, un mito peligrosísimo, sobre todo cuando al hombre viejo, que es el único existente, lo empezamos a apresurar a que desaparezca por medio de campos de concentración y otros procedimientos; la cosa deja de ser poética y empieza a volverse terrorífica.

El proceso del terror es un proceso que contiene un elemento muy interesante; en un análisis que hizo Sartre sobre los grupos introdujo la idea de una empresa común aglutinada alrededor de un terror común, de un anhelo, una convicción que se quiere sacar adelante, lo cual hace que la serie de personas que se encuentran en esta situación se conviertan en grupo; no es suficiente que los hombres tengan una vida parecida para que tengan una vida común y, por lo tanto, en un grupo —en el sentido en que Sartre le da al término—; los convierte, por el contrario, en una serie en la cual el parecido de la situación, en lugar de generar un vínculo de unidad, puede generar más bien un vínculo de hostilidad; en cierto modo, Marx veía lo mismo: en el análisis del campesinado

francés, contenido en el texto que comentamos, consideraba a la clase como una empresa común, y por eso, la lucha era el motor de la historia y la victoria de una clase iba a ser una revolución. Todo lo demás, cuando analiza los pequeños campesinos parcelarios franceses, aduce, que en cierto modo, forman una clase y en cierto modo no. En cuanto tienen las mismas formas de producción, las mismas relaciones con los otros grupos, los mismos intereses, en ese sentido son una clase; pero en cuanto no están unidos para la defensa de sus intereses, sino dispersos, constituyen sólo unidades discretas y separadas como las patatas en un saco de patatas y, en ese sentido, no constituyen ninguna clase; por eso terminan siempre votando por el de arriba. Marx muestra, en este texto, cómo los campesinos franceses votaron por Napoleón —el sobrino— porque esperaban que todo les viniera desde arriba, dada su incapacidad de constituirse en una unidad, en una comunidad, en una empresa común, y era necesario que las soluciones vinieran desde arriba, desde un señor que les enviara de lo alto la lluvia y el sol, al que imaginaban como el viejo Napoleón.

En Marx, hay muchos análisis sociológicos y económicos de la máxima pertinencia. Sus observaciones sobre el cristianismo no están en contra de la potencia de su análisis de la acumulación capitalista, el cual le permite ver en el año 58 cómo la tendencia a la tecnificación conducirá necesariamente a que el trabajo ya no llegará a ser más que la vigilancia de máquinas en una época en que la que funcionaba era la máquina de vapor. Las críticas a Marx se realizan, no en el sentido de que la totalidad del pensamiento haya entrado en desuso, sino en el sentido de que algunos de sus análisis no son pertinentes para explicar el funcionamiento del mundo moderno y, en cambio, sí han contribuido a la construcción de sociedades totalitarias.

La idealización del proletariado introducida por Marx va, sin embargo, hacia el terror en el sentido del grupo y la serie; el ingreso a un grupo es una redefinición del ser, una redefinición de la identidad. Como dice Sartre: "todo ingreso en un grupo es un juramento, pero todo juramento es un naci-

miento: un llegar a ser algo nuevo". La fuerza del grupo está siempre amenazada por el retorno a la serie. Sartre argumenta, y esto se debe resaltar, que el grupo amenazado por la serie construye siempre el mito de la unidad, la unidad o la muerte, y dicho mito conduce al terror. El que amenace nuestra unidad amenaza nuestro ser más íntimo, nuestra identidad, es el gran otro, el enemigo, al que hay que suprimir; ¿cómo amenazan nuestra identidad? Pensando distinto, a veces incluso siendo distinto. O contando distinto, porque cuando se produce el mito, lo que se sostiene es el interés del pueblo, y todo el que está contra él, está contra todo el pueblo, y el problema se torna entonces muy grave.

Es difícil encontrar un régimen que pretenda indiferenciar lo político de todas las otras actividades y determinar políticamente todo: el arte, la ciencia, las costumbres, los vestuarios, en una palabra, que el Estado se desparrame y se desborde sobre toda la vida social, hasta el punto de que parezca sospechoso políticamente un estilo de pintar y perseguible una manera de tocar música; esa compulsión a la unidad es, ella misma, lo que determina el terror; pero no solamente como podría creerse por el miedo al otro distinto, a lo otro que se afirma como distinto, sino por el miedo a sí mismo, y ese paso, que parece típicamente freudiano, también lo da Sartre.

Es muy inquietante ver también cómo el otro más cercano es el más odiado, porque es el que más disuelve la identidad; el más odiado no es ni siquiera el enemigo; pensemos, por ejemplo, en los revolucionarios franceses y rusos; el más odiado no es el adversario, es el íntimo, el trotskista, el que casi no se puede diferenciar porque es el que amenaza la unidad. No amenazar la unidad del otro es la garantía de la unidad; Freud estudia ese mismo problema en el análisis del narcisismo de las pequeñas diferencias. La pequeña diferencia amenaza más la particularidad y la identidad que la gran diferencia; en la Revolución Francesa se produjo una gran masacre entre ellos mismos. En la menor diferencia parece que se juega el todo o nada, allí se proyecta, y ese es un mecanismo típico del terror.

Existe, pues, un fenómeno: la revolución considerada

como una mutación total, no como una reforma, ni una transformación de algunas cosas, sino como una mutación absoluta, incluso con un valor ético; un rendimiento de cuentas de los injustos y de los justos; el grupo considerado como un absoluto, la necesidad de la unidad y el terror. Nuestra historia del siglo XX ha sido azotada por los absolutos, las seguridades absolutas; los reinos milenarios hicieron de nuestra época, que es la época de un desarrollo científico extraordinario, de un universalismo extraordinario, de la antropología, en que somos hermanos del Nambicuara, del psicoanálisis, en la que aprendemos a pensar con el loco y como el loco, la época de la gran universalidad, que ha sido desgraciadamente la época de los campos de concentración y de las masacres.

Es por esto que hoy se requiere de una ética efectivamente universal que se funde en el hecho antropológico de la vulnerabilidad humana, de la variabilidad de su identidad, de la precariedad de su integridad, de la comunidad fundada en sus razonamientos y en su lenguaje; en síntesis, se necesita hoy de una ética universal para que aprendamos a vivir la riquez y el enriquecimiento que generan las diferencias, y nos alej mos de la unanimidad que ha producido siempre el terror.

Thomas Mann y la democracia

Las relaciones de Thomas Mann con la democracia fueron supremamente complejas. Vistas desde fuera, como las vio todo el público de Alemania y de Francia, que fue el más directamente implicado en el tema, parecería que se hubiera presentado un gran viraje y que se hubiera pasado de un ataque a la democracia muy curioso y muy particular, el más moderno, el más nuevo, a una defensa de la democracia en un período muy breve, de cuatro años: en 1918 publica *Consideraciones de un apolítico,* que fue leído en su tiempo como un ataque a la democracia, y en 1922 lo encontramos defendiéndolo abiertamente.

Thomas Mann niega que haya este gran viraje. En un ensayo de 1928, "Cultura y socialismo", dice lo siguiente: "Es una majadería, y no una majadería muy pura, que exégetas y políticos me acusen de haber desnaturalizado mi libro *Consideraciones de un apolítico* y de haber transformado en secreto un panfleto antidemocrático en un tratado democrático, simplemente porque en 1922 aligeré algunas páginas difíciles de mantener a este pesado producto de inolvidables años dolorosos"[1]. El sostiene que en realidad la transformación no es tan grave, en lo cual probablemente tenga razón.

Es muy difícil seguir este argumento, porque las nociones, tanto del ataque como de la defensa, las nociones con que aborda Thomas Mann la democracia, son muy extrañas a nuestras propias costumbres intelectuales, las cuales generalmente

1. MANN, THOMAS. "Cultura y socialismo 1928", en *El artista y su sociedad*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1975, p. 196.

están marcadas por los análisis marxistas o por los análisis liberales, por la sociología liberal.

Cuando lleva a cabo su ataque a la democracia, lo que está defendiendo es una cultura alemana efectivamente antidemocrática, pero muy curiosa. Eso hay que tenerlo muy en cuenta porque nosotros podemos estar pensando en una dictadura tipo Pinochet, pero el Weimar de Goethe y el Königsberg de Kant eran algo muy diferente. Obras tan radicales como *El anticristo* de Nietzsche, en esa época circulaban libremente. Kant encontró cierto problema con la religión, pero mucho antes. Hubo un momento en que un ministro particularmente godo lo censuró por haber escrito *La religión a los ojos de la razón natural*, porque este texto no era muy acogedor con el cristianismo. Kant decía allí que el cristianismo, como el mahometanismo y como otras religiones parecidas, era una manera muy aproximativa y muy burda de enseñar algo de moral, en un nivel intelectual muy bajo. Desde luego eso no gustaba a la teología alemana.

El conservatismo alemán, tal como funcionaba en la vida práctica, no era propiamente una persecución, en el sentido en que nosotros conocemos las organizaciones antidemocráticas nuestras. En cierto modo, Alemania tenía un papel bastante destacado en algunos campos, por ejemplo, en lo que llamaríamos hoy —con un concepto muy inadecuado— derechos sociales. Es decir, la educación, la salud, todo eso estaba muy avanzado. Muy avanzado incluso en relación con Francia, que era el centro de la democracia.

Si nos situamos en el siglo XIX y en los inicios del XX, en la época en que Thomas Mann escribió *Consideraciones de un apolítico*, que fue escrito entre 1915 y 1918, el país reaccionario, perseguidor, definitivamente era Rusia; el país de la democracia, la patria clásica, era Francia. Alemania era el país conservador, pero muy diferente a la tiranía zarista. En Alemania no había campos de concentración, allí la vida transcurría de una manera relativamente apacible y con libertades culturales bastante grandes. Ese es un fenómeno que debemos tener muy presente cuando vamos a leer textos de Thomas Mann en los cuales elogia el conservatismo; él está

pensando en un tipo de civilización muy distinta a la del gobierno de Laureano Gómez, en Colombia.

Lo que podríamos llamar el conservatismo alemán, es muy raro. Enemigo de la democracia en Alemania podía ser Schopenhauer. Esto, para considerar pensadores que han tenido una inmensa influencia sobre Thomas Mann: Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, quienes según él eran las tres estrellas de su cielo cultural, por lo menos en esa época, en el año 15. El conservatismo de Schopenhauer, por ejemplo, es un conservatismo muy curioso, él es enemigo del nacionalismo: "Todas las naciones se burlan unas de otras y todas tienen razón", decía; igualmente, el conservatismo de Nietzsche: ambos son ateos, críticos durísimos de la religión. Algo muy diferente a lo que nosotros solemos llamar conservatismo. Lo que había en ellos drásticamente conservador era su enemistad con la democracia y el liberalismo. En Nietzsche se puede encontrar una crítica muy aguda al Estado: "¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente: y ésta es la mentira que se desliza de su boca: 'Yo, el Estado, soy el pueblo'"[2].

Así mismo, Schopenhauer era un crítico del Estado, de ahí su odio contra Hegel que era un idealizador de éste. Lo que ellos detestaban además, y esto es muy frecuente en la mentalidad alemana, era la política. Ese apolítico es un eufemismo: lo que Thomas Mann quería decir era anti-político. No son consideraciones de un apolítico sino de un enemigo de la política.

Lo anterior está muy presente en toda la tradición alemana. A Goethe, que es el maestro y que ha tenido una gran influencia sobre todos como formador de la nación, de la cultura nacional, le molestaba la política. Le molestaba también la derecha alemana. Cuando las guerras de liberación, que eran

---

2. NIETZSCHE, FEDERICO. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 82.

guerras contra Napoleón, contra Francia y contra todo lo que oliera a revolución y liberalismo, Goethe se mantuvo completamente aparte.

Esas particularidades proceden de la historia de Alemania. En Alemania, las causas que podríamos llamar clásicas contra el antiguo régimen, perdieron todas, desde el siglo XVI, incluso la guerra de los campesinos de Münzer, sobre la cual Engels escribió un bello ensayo: "Las guerras campesinas en Alemania". Después de esta guerra se dio una consolidación de los *Junkers*, después de que Lutero apoyó a los príncipes, y el protestantismo, así como fue derrotado en Francia, fue triunfante en Alemania. Esta consolidación se inició con una corriente que se podría llamar liberalizante: el libre examen, sobre todo individualizante, produjo mucho individualismo al dejar la procesión, el cura, la dominación externa de la iglesia, por un cristianismo más que todo interior: la fe, la meditación. Dicho en palabras de Marx, Lutero liberó a los hombres de la dominación del cura, pero sólo convirtiéndolos a todos en curas.

Después de ese gran triunfo en el siglo XVI de los príncipes y los *Junkers*, vino a Alemania un fenómeno muy importante: se forma, aunque tardíamente, el Estado nacional, el cual surge con Bismarck en un combate contra Francia ganando la guerra. No se forma como se formó en Francia o en Inglaterra, donde las ciudades entraron en una alianza con la monarquía contra los señores feudales. La configuración del Estado nacional, para decirlo en términos sencillos, fue de derecha, como en España, en la lucha contra los moros. Se dio con hegemonía prusiana, a cañonazos, y no por una alianza de las ciudades. Las ciudades alemanas se mantuvieron como ciudades libres con la dominación oligárquica de un senado, elegido dentro de una oligarquía burguesa, no noble. Y esas ciudades eran ciudades comerciales de altísima cultura. La ética burguesa en Alemania consistía prácticamente en principios protestantes, en el culto al trabajo y al trabajo bien hecho o acabado, el artesanado perfecto, muy cercano al arte, la obediencia al deber, pero no por miedo sino interiorizada por el protestantismo.

La imagen del artista alemán es un fenómeno muy interesante. Thomas Mann lo toma de Lukács y le dedica grandes elogios: "La vocación burguesa en cuanto forma de vida, escribe Lukács, significa en primer término la primacía de la ética en la vida; que ésta resulta dominada por lo que se repite sistemática y regularmente, por lo que retorna obligatoriamente, por lo que debe hacerse sin consideraciones para con el placer y el displacer. En otras palabras: el predominio del orden sobre el estado de ánimo, de lo duradero sobre lo momentáneo, del trabajo sereno sobre la genialidad, nutrida por sensaciones" y al proseguir se desprende que reivindica para esta labor ético-artesanal, en contraposición al ascetismo monástico de Flaubert, cuyo modo de vida burgués fue una máscara nihilista, el carácter de forma germánica del tipo de artista burgués. Da a entender que, en este caso, el esteticismo y el carácter burgués constituyen una forma de vida acabada y legítima que es una forma de vida alemana; más aún, que esta mezcla de actitud artística y burguesidad configura la derivación propiamente alemana del esteticismo europeo: *l'art pour l'art* alemán[3].

En esas ciudades que se mantuvieron independientes, que produjeron una inmensa cultura, y sobre una de las cuales, Lübeck, había escrito su primera gran obra, *Los Buddenbrooks*, sus padres y sus abuelos llevaron esa forma de vida que él describe. Era una burguesía ilustrada, lo cual para nosotros también es un poco raro. Una burguesía donde se aprendía lo esencial de la cultura clásica: griego y latín. Los muchachos de 17 años sabían tocar piano, sabían pintar corrientemente, sabían las grandes poesías de su lengua.

Debemos tener presentes estas características de la burguesía alemana. Cuando Thomas Mann habla de burguesía, no está hablando de Ardila Lulle. El protestantismo en Alemania era un protestantismo más o menos civilizado. Allí nunca se dio el extremismo que se dio en Norteamérica: el puritanismo de los cuáqueros. Hegel, Hölderlin y Schelling estudiaron

3. MANN, THOMAS. *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 123.

en un seminario, y en ese seminario se discutían todas las cosas que ellos tienen en sus obras. Es decir, no era un seminario católico, sino un seminario abierto.

En Alemania, la Revolución Francesa fue vista por el lado del terror: mataron al rey y luego se masacraron entre sí; esto llevó a Hegel a su famosa fórmula: la libertad en el poder es el terror.

El conservatismo a que aquí nos vamos a referir es el conservatismo alemán, un fenómeno particular, históricamente determinado, una inmensa interiorización de las normas, a diferencia de Rusia, donde nunca lo hubo, ni lo hay ahora.

El segundo punto que quiero mencionar para que nos centremos en el tema, es la oposición curiosa de Thomas Mann a la política misma. La particularidad más grande de este texto es que la crítica a la democracia está hecha desde el arte, y el arte está considerado como un fenómeno esencial, más esencialmente humano que la política. El contrapone el arte a la democracia, a la democracia en general y a la política. Lo que él nos quiere plantear es una contraposición entre dos actitudes frente al mundo, que él denomina radicalismo e ironía.

Thomas Mann sostiene que el espíritu radical, es decir, el espíritu crítico político de la sociedad, es un espíritu que se contrapone al espíritu artístico en general, y en particular al espíritu irónico, que a su juicio es el que está cerca del arte.

Lo que él llama radicalismo, es el radicalismo democrático revolucionario, la crítica del mundo existente a nombre de la configuración de una sociedad justa. A esto lo llama a veces el espíritu radical, a veces simplemente el espíritu, a veces el intelectual, pero a lo que se refiere con esa serie de conceptos es al mismo punto de vista que critica la sociedad existente a nombre de una sociedad que debe ser preparada por la acción política. Y lo critica desde el punto de vista del arte, y lo voy a mostrar en el texto donde queda más claro: dice así: "Nadie pretenderá decir que una vivencia del mundo a la manera del espíritu radical, resultaría muy beneficiosa para el arte. El resultado vital personal de ella sería una rabia constante contra todas las manifestaciones que ofrece a la vista la vida estatal

y social humana, como, por ejemplo, durante un viaje. El espíritu ve iglesias, fábricas, proletarios, militares, policías, prostitutas, el poderío de la técnica y la industria, bancos, pobreza, riqueza, mil formas de vida nacidas de lo humano. Todo ello es tonto, brutal, vulgar y contrario al espíritu, es decir, la nada pura. El intelectual no sale en absoluto de su enojo, de su ira silenciosa ni de la contradicción interna, del odio ni de la protesta. Acerca de qué puede tener que ver este clima vital, esta manera de ver, esta continua rebelión en nombre de la nada decente, con la condición del artista, es cosa que habrá que preguntarles a quienes confunden el artista con el intelectual; yo no lo sé. No creo que una condición de artista, que se librase para siempre a esta contemplación político-crítica, que haya olvidado para siempre la mirada infantil, desprejuiciada y crédula, a los fenómenos del mundo, y que ya nunca puede ver a un objeto como algo que se siente bien en su estado, que es tal por determinación divina, que mira alegremente desde su interior, y que puede pretender que se lo contemple de la misma manera, no creo que semejante condición de artista, repito, aún esté especialmente destinada a cumplir una misión peculiar"[4].

El crítico social, aquel que tiene la obsesión de la historia, aquel que se siente situado en medio del viento de la historia, que está deshaciendo y desbaratando todos los fenómenos, que cuando ve una injusticia se siente en su casa porque siente que la historia está en marcha, que cuando ve una choza no ve algo como para pintar, un nidito, como Van Gogh, sino como algo que no va a ser así en la nueva sociedad. Ese no puede tener el reposo sobre el presente que se requiere para ser artista. Ese es el espíritu anti-artístico. No puede contemplar, no deja que la cosa repose en sí misma. Está obsesionado por el tiempo y por la historia, por el cambio, por la necesidad de cambiarlo todo. Por el voluntarismo.

Thomas Mann niega que el artista pueda ser un personaje político, y lo que más detesta de la posición de su hermano

---

4. MANN, THOMAS. *Op. cit.*, pp. 583 y 584.

Heinrich, ya que este libro es en gran parte contra él, a quien llama allí "el literato de la civilización", lo que él detesta es la idea de que el arte sea útil para la sociedad, para la transformación de la sociedad, para la revolución, que moralice, que se vuelva edificable; eso es lo que le parece más detestable de la posición: que trate de enganchar al artista en el partido, cualquiera que sea, porque es la muerte inmediata del arte y del fenómeno arte, como uno de los fenómenos esenciales al ser humano y, por lo tanto, también del hombre en cierto sentido.

Una de las características más interesantes de su libro mayor, *José y sus hermanos*, es un intento de desintoxicarnos del historicismo y de la historia, de la manía de la historia, de presentarnos una vida que vale por sí misma hace 3800 años. Y no porque vaya a conducir a no sé qué tipo de Estado o de sociedad, sino que vale por sí misma, que tiene en sí misma un valor extraordinario: mítico, afectivo, poético, artístico y que no necesita justificaciones. No desconoce Thomas Mann que el arte tenga consecuencias políticas, que Goethe las haya tenido inmensas, sin buscarlas, sin proponérselo, inevitablemente, pero porque tiene consecuencias culturales. Un ejemplo colombiano, si cogemos dos poetas que no son políticos, que son muy notables a su modo y en nuestra escala (sin exagerar ni disminuir), pero que son característicamente poetas que no son políticos, Silva y Barba-Jacob, no están interesados en que sus poemas conduzcan al liberalismo ni a nada. Su lírica tiene inmensas consecuencias políticas, descompone y disuelve los valores de una cultura católica-retórica y una ética basada en la familia patriarcal. Actúa como disolvente de una cultura que tenía una gran importancia política conservadora. Si nosotros analizamos las consecuencias de sus obras en la cultura colombiana, vemos que éstas también son políticas. No son tan directamente críticos como Luis Carlos López, o tan visiblemente en contra de la sociedad como León de Greiff, pero el arte tiene en ellos consecuencias políticas, así no tenga propósitos, ni militancias, ni enfoques políticos.

Thomas Mann es muy duro contra la pretensión de que el artista se vuelva lugarteniente político. A eso se debe el odio increíble de Bertolt Brecht por Thomas Mann. Le pro-

ducía náuseas el nombre de Thomas Mann, mientras que a Thomas Mann no le molestaba Brecht porque, a pesar de todas sus carcajadas, tenía mérito artístico.

Thomas Mann nos muestra que una posición mucho más cercana a una visión artística del mundo sería la ironía, y ya no se aterra ante un Brecht, sino que lo toma al mismo tiempo con simpatía y distancia; no la ironía retórica que empieza a imitar al otro para ofenderlo, sino la ironía refinada que se vuelve siempre autoironía, y que es la posición del artista.

Consideremos estas proposiciones y ejemplifiquémoslas con algunos textos de Mann:

El artista está siempre muy mal como personaje político y en general como personaje estatal o antiestatal. No es un personaje de partido porque (en esto se basa en Goethe) el que rodea el objeto mira desde diversos ángulos, en lugar de tomar partido: todo lo que es partidista es unilateral, todo lo que es unilateral es falso.

Cuando Thomas Mann se preocupa por mostrar que el artista queda muy mal en una posición de pedagogo social, escribe un libro entero para mostrarlo; se llama *La muerte en Venecia*. Lo comenta él mismo así: "La cuestión de si puede lograr la sabiduría y una verdadera dignidad viril, alguien para quien el camino hacia lo espiritual conduce a través de los sentidos, fue cosa que puse en tela de juicio en un relato, *La muerte en Venecia*, en el cual hice comprender a un artista devenido digno, que los de su condición siguen siendo necesariamente desordenados y aventureros de los sentimientos, que la postura magistral de su estilo era una mentira y una bufonada. Que su honorabilidad era una farsa, que la confianza de la muchedumbre hacia él había sido sumamente ridícula, y que la instrucción del pueblo y de la juventud por medio del arte es una empresa osada que cabe prohibir. Al hacérselo comprender melancólico-irónicamente, permanecí fiel a mí mismo, que es el punto que me importa; siendo muy joven aún, envié a una revista, que me lo había solicitado, una reseña biográfica en la cual decía: quienes hayan ojeado mis escritos recordarán que enfrenté con el mayor recelo la forma de vida del artista, del poeta; de hecho, mi asombro

por los honores que tributa la sociedad a esta especie, jamás tendrá fin. Sé qué es un poeta, pues está confirmado que yo mismo lo soy; dicho en otras palabras, un poeta es un compinche totalmente inservible en cualquier terreno de la actividad seria, que piensa únicamente en travesuras, y que no solamente es inútil al Estado, sino que hasta abriga ideas rebeldes. Ni siquiera necesita poseer dotes especiales de raciocinio, sino que puede tener un espíritu tan lento y obtuso como siempre lo he tenido yo. Por lo demás, es un charlatán interiormente pueril, proclive a los desmanes y sospechoso en todo aspecto, a quien la sociedad no debiera dispensar otra cosa, y en el fondo tampoco le dispensa, que un tácito desprecio; pero el hecho es que la sociedad confiere a este tipo de hombre la posibilidad de alcanzar los máximos honores en su seno". Ahí tenemos un ejemplo de autoironía, donde Thomas Mann lleva al extremo su posición de que el artista no sirve para encabezar partidos, o para representar al Estado. Este es uno de los motivos secretos de su hostilidad a la política, es una hostilidad de artista. Ese es el punto central, y, sobre todo, que para él la política tiende a volverse una obsesión. Un enfoque global sobre el mundo, a verlo todo desde un solo punto de vista, es decir, a liquidar la dimensión artística.

Para él lo anterior es gravísimo. De ahí extrae una de sus reflexiones más duras en contra de la democracia, lo que más le reprocha él al público: el reproche más hondo es que el político es un ser éticamente autosatisfecho; condena el mundo, pero no es capaz de volver crítica, ni irónicamente, sobre su propio yo. Está mal tal cosa, y es injusta tal cosa. Toda su negación se va hacia afuera, y se declara salvador. Es el hombre opinante: él juzga, y por tanto él es juez. El artista es el hombre inquieto básicamente sobre él mismo. Sobre su identidad, sobre la pertinencia de su existencia. El insatisfecho de sí mismo. El político es el éticamente satisfecho de sí mismo e insatisfecho del mundo que lo rodea, que cree tener razón y pocas dudas sobre su existencia y su yo.

La guerra del artista es consigo mismo. El está buscando y buscándose a sí mismo. El tipo de universalidad del artista proviene del hecho de que al criticar los dramas de su propio

yo, entregándose a su vivencia, accede a una universalidad, pues los dramas que descubre en sí mismo son dramas que existen en todos los hombres; la universalidad del político es postergada. Por ahora es partidista; en el futuro, en la realización de la utopía, todo el mundo será de su partido, pero carece de una universalidad actual.

Ese fenómeno tan raro, sería muy difícil de entender para un francés contemporáneo de Thomas Mann, quiero decir, de este texto. Porque en Francia se da esto, pero 20 años después.

Otra dificultad para entender la discusión de Thomas Mann, es que él no está haciendo una defensa de una economía capitalista, es más, él hace una distinción entre el individualismo propio del artista, lo que se podría denominar la personalización, y el individualismo que podríamos llamar liberal, el utilitarismo, que no implica ninguna personalización.

Como artista de la ironía y como artista muy refinado, Thomas Mann es un adversario de la retórica, detesta la retórica, y considera que cuando se produce la mezcla de poeta y político, lo que se produce es la retórica. Thomas Mann es generalmente un autor irónico, matizado; hay un momento en que de verdad se enfurece, y es cuando se encuentra con un agitador poeta de Italia de esa época —cuando Italia ha entrado en guerra con Alemania, en 1914— que es d'Annunzio. Sobre él dice Thomas Mann: "Pero ¿de dónde sacaré la palabra que defina una medida tal de incomprensión, de asombro, de aversión, de desprecio, como la que experimento a la vista del poeta-político y heraldo de la guerra, latino, del tipo de Gabriele d'Annunzio? ¿Es que un retórico-demagogo como éste nunca está solo? ¿Siempre está en el "Balcón"? ¿No conoce la soledad, la duda sobre sí mismo, la preocupación y el tormento por su alma y por su obra, la ironía frente a la gloria, la vergüenza frente al "homenaje"? ¡Y allí se han tomado en serio, al menos transitoriamente, a este bufón artístico vanidoso y ávido de éxtasis! Nadie se alzó para decir: 'si él conoce esta época, yo conozco sus caprichos; ¡fuera con este bufón de cascabeles!' ¿Acaso sólo era posible eso en un país que permaneció en una etapa infantil, en un país en el cual no hay criticismo político-democrático que impida que se carezca allí

de crítica y de escepticismo en cualquier estilo más elevado, es decir, en un país que no llegó a vivenciar ninguna crítica de la razón, ni de la moral, y menos aún una crítica de la condición de artista? Se han tomado en serio a d'Annunzio. El remedador de Wagner, el ambicioso orgiasta de la palabra, cuyo talento tañe todas las campanas y que constituye, para el latinismo y el nacionalismo, un medio de acción y de provocar entusiasmo como cualquier otro, el aventurero irresponsable que pretendía su embriaguez y su hora de gloria, su instante histórico, sus bodas con el pueblo y nada más, han tomado en serio al artista en cuanto político, en una hora en que se decidían los destinos del país. El artista como panegirista de la guerra... ¿Y tú? ¡Y yo! ¿Dónde está el artista alemán que atizó los ánimos para la guerra, que clamaba por la guerra, cuya conciencia siquiera la haya tenido por posible, incluso en el instante extremo, y aun más allá del instante extremo? ¡Y yo! Me parece que es otra cosa cuando la guerra se ha convertido en destino, estar junto a su pueblo con un poco de palabra y de espíritu, poniendo aun en duda su derecho al patriotismo; otra cosa muy diferente a abusar de su talento, de su alma, de su capacidad de éxtasis, de su gloria, para incitar a millones de hombres a lanzarse a un infierno de sangre y luego arrojar sobre ellos, desde el cielo de la patria (¡oh, ignominia de la retórica!), su prosa de *broccatto*... ¡Ahí la tenéis, vuestra condición de activista!, ¡ahí lo tenéis, al esteta politizante, al seductor poético del pueblo, al ultrajador del pueblo, al voluptuoso del entusiasmo retórico, al político de las *belles lettres,* el embaucador del espíritu, al *miles gloriosus* del humanitarismo democrático!"[5].

La incapacidad de dudar de sí mismo es lo más horrible de la política para Thomas Mann. El encuadramiento del hombre en el rebaño, seguro de sí mismo, que no tiene más enemigo que el afuera. La incapacidad de duda, de escepticismo, de melancolía y de autoironía, es decir, de arte. Para Thomas Mann, la democracia induce a la retórica, a embaucar, más a

5. MANN, THOMAS. *Op. cit.*, pp. 588 y 589.

persuadir que a exponer, defender una posición más que a aceptar todo lo que tiene de dudosa, a ser histriónico. Es bueno saber que a pesar de todos los alegatos, algunos filosóficos, algunos históricos, algunos propiamente políticos, el alegato de fondo viene desde aquí, desde la posición artística y de la dimensión artística de todo hombre, porque no es de la posición artística del señor Goethe. El que no se preocupa por su problemática propia, personalísima, sino que tiene arregladas todas las cosas, porque tiene razón contra alguien, y todo no lo puede enfocar sino en esa perspectiva. Ese es el fondo desde donde viene el ataque; el ataque es múltiple, desde luego. Sin embargo, es más novedoso que los ataques clásicos.

Además, a él le molestan los efectos de la democracia. Los estudia en Francia, sobre todo, y los estudia en gran parte a través de franceses, por ejemplo, de la descripción de Francia que hace en determinado momento Romain Rolland. Le parece terrible el pensamiento político, que a su juicio es casi equivalente a decir el pensamiento tendencioso. Debemos sostener lo que convenga a nuestra causa, y se termina por pensar lo que convenga. Y más bien reprime lo que no le convenga. Y con ello queda el pensamiento burlado en el centro.

En este punto Thomas Mann se encuentra con una crítica radical de la posición de su hermano que es una posición de apoyo a Francia; el hermano se mantiene en la actitud de que Alemania es un país que se quedó atrasado y que está en manos de señores, de militares, que no hizo la revolución, que no entró en la historia moderna —que es la historia de la civilización— y que se quedó en no sé qué cultura. Que no es la civilización propiamente dicha. Es una posición muy particular. El gran demócrata de Alemania, para decirlo en esos términos, el que da fundamentos para una posición democrática en Alemania, Kant, no está demasiado lejos de aquí. Cuando Kant habla en *¿Qué es la ilustración?*, responde que es la filosofía de las luces: en el ensayo dice que es la llegada a la mayoría de edad de la humanidad. La mayoría de edad es pensar por sí mismo, no es pensar lo que diga un partido: desprenderse de los famosos tutores que, con tanta bondad, no quieren dejar que los hombres piensen por sí mismos,

porque les prestan sus servicios de pensar por ellos y los convierten en rebaño. Uno debe ver que el democratismo, kantiano también es muy particular y hace parte de un fenómeno muy importante en esa época, lo que se podría llamar el estilo del individualismo alemán. Que no es el individualismo inglés, que son los intereses del individuo propietario, sino el individualismo propio del artista, el individualismo propio de pensar por sí mismo. Ese tipo de individualismo es muy idealizado; luego, él va a cambiar cuando siente venir el nazismo, se va a dar cuenta de que, en realidad, el problema de la democracia es más complicado de lo que él creía y que era muy unilateral este tratamiento.

La esencia de la búsqueda estética es una búsqueda de la verdad. Es una ética de la verdad. Hay mucho antes un ataque a d'Annunzio por la belleza, por la belleza como seducción, como retórica.

Lo que él considera ejemplar es la posibilidad que tiene un artista de volver irónicamente sobre sí mismo. El ejemplo más interesante que puedo dar con relación a este texto es el de *La montaña mágica;* allí, como se recordará, se vuelve a representar esta misma pelea entre Thomas Mann y Heinrich Mann; éste es Settembrini, visiblemente y con las mismas frases que cita aquí: el literato de la civilización, el liberal, el voluntarista que quiere cambiar el mundo y que no lo ve y que sospecha sobre el arte. La música es políticamente sospechosa —dice Settembrini— porque nos emociona y no nos indica para dónde debemos ir. Naphta, es Thomas Mann. Lo inquietante de *La montaña mágica* es que quien sale peor librado es él, es Naphta, porque lleva hasta sus últimas consecuencias la peligrosidad de la posición que está sosteniendo, lo que tiene de nihilista y de no atender realmente a mejorar el mundo social, lo que tiene de nihilista en su relativismo, porque esta posición aquí está afirmada, y luego comienza a ser sospechosa por él mismo. Es una posición extraordinariamente relativista. Es una posición que contiene una inmensa dosis de estoicismo en el sentido clásico, esto es, que la esencia son las relaciones consigo mismo, y, por lo tanto, está muy próxima al artista; las circunstancias externas

son secundarias: "Uno puede ser feliz en una choza y desgraciado en un castillo", dice Hamlet. Shakespeare era un estoico que Mann cita y parafrasea por todas partes, así como a Montaigne y a Séneca.

Pero cuando digo Shakespeare, lo digo en el sentido de que es un emblema del artista, como ninguno probablemente en el mundo haya existido. Ese estoicismo, expuesto y problematizado por Chejov, es muy próximo a Thomas Mann: uno de sus últimos trabajos se llama "Ensayos sobre Chejov", donde pone el estoicismo llevado hasta allá. Todavía tiene su *quantum* de tragedia y de alegría: "Y el que busque la dicha y la supresión del dolor, ha caído en la máxima tontería". En ese texto nos encontramos con esa frase que tantas veces he mencionado: "Yo no creo en una sociedad feliz, es más, no la deseo". El propósito político-democrático-revolucionario de suprimir el dolor es una fantasía inaudita.

Ese texto va a dar luego una vuelta curiosa, en el desarrollo que le va a hacer Thomas Mann, cuando se aproxima nuevamente a Freud, porque aquí ya lo conoce y lo conoce bien desde 1912, aunque con mucho rechazo. Cuando se aproxime a él, va a encontrar el pantragicismo, o sea, que el duelo es constitutivo de la vida humana, independientemente de las circunstancias que la rodean. En ese sentido va la ironía de Hans Castorp contra Settembrini. Este va a colaborar en una enciclopedia, y esa enciclopedia es sobre el sufrimiento humano; y Hans Castorp comenta —él va a acabar con el sufrimiento humano por medio de un diccionario— la fórmula de los enciclopedistas, la fe en las luces y en la razón.

El artista no tiene más camino que la exploración de sus conflictos. El artista no tiene convicciones. El arte nunca es ejemplificación de tesis. El arte es exploración. No tiende a aprobar ni a refutar. Es darle libremente la palabra a los conflictos, esa neutralidad extraña del artista, que está ejemplificada por Thomas Mann en un texto asombroso, uno de los más bellos que escribió en su vida, que se llama *Carlota en Weimar*. Es una novela sobre Goethe, de la cual tenemos una gran traducción, un modelo de la prosa castellana del siglo XX, la de Francisco de Ayala.

El artista se puede mantener en los conflictos, no necesita suprimirlos. El artista no tiene necesariamente una relación con la belleza, en el sentido de su definición clásica, y eso ya comienza a verlo Kant: la belleza es lo sublime, lo grotesco, y también la tempestad.

La experiencia del artista que tiene en cuenta Thomas Mann es mucho más fuerte, digamos, que la de Dostoievski; a éste no se le ve ya ninguna búsqueda de belleza, ahí no hay más que búsqueda de verdad. Dostoievski no tiene ni una frase bonita, ni una descripción de un paisaje, no seduce: inquieta, problematiza. En cierto modo, tal vez, siempre fue así. El aspecto que llamamos estético, según la versión de Freud.

Freud siempre pensó que lo que él llamaba prima de placer del arte era para poder dejar pasar, sin que provocaran demasiada resistencia todos los conflictos que de otra manera no serían recibibles. Probablemente tenga razón, eso habría que verlo; yo no creo que él sea un buen retórico del arte, pero tiene a veces observaciones pertinentes.

Lo que aquí nos interesa ver es cómo una búsqueda tan profunda de la esencia del arte como la que tiene en mente Thomas Mann, es la clave de su contraposición a la democracia. Mann no acepta en forma simple la democracia. Ella genera valores de los cuales el propio Mann dudaba, incluso mucho antes de haber leído a Nietzsche, esto es, después de haber escrito *Los Buddenbrooks*. El toma en serio a Nietzsche a partir de *Tonio Kroguer*.

Es bueno recordar que Thomas Mann encuentra en Nietzsche bien expuesto lo que ya pensaba, lo mismo en Freud, él lo dice; lo que le interesó de Freud fue haber encontrado allí en una forma sistemática lo que él ya pensaba. Una de las cosas que Nietzsche más le reprochaba a la democracia era su forma de valoración, porque el bienestar está por encima de todo. Claro, el bienestar para todos, pero el bienestar, no la superación sino el bienestar, la comodidad, el confort, la tontería inglesa: "Las vacas, los ingleses y otros demócratas por el estilo no creen más que en el bienestar", dice Nietzsche, es decir, la promoción de cierto tipo de valores, valores que Nietzsche consideraba propios del ideal negativo de la felicidad.

El ideal negativo de la felicidad consiste en que ésta queda definida por ausencia de inquietud, de dolor, de carencias, de dificultades para todos. En el fondo, dice Nietzsche, es la muerte, porque el estadio definitivo en el que ya no hay inquietudes, carencias, frustraciones, es la muerte. A veces la adornan con nombres mejores, la llaman "el nirvana", "el más allá", "el paraíso", "la otra vida", "el comunismo", etc..

Con la promoción de esos valores y la negación de otros, la democracia siempre tiene que apuntar hacia ciertas cosas y, en última instancia, tiene que apuntar hacia la utopía o el cinismo: el cinismo es la posición del dinero y del éxito como máximo valor en la vida humana; la utopía es una sociedad en la que ya no haya ningún problema para nadie.

Para Thomas Mann es muy difícil aceptar la democracia en el sentido literal. La defiende, pero asumiendo un cierto escepticismo, o, digámoslo en otros términos, que a mí no me parecen muy adecuados pero que son los que se usan, una cierta dosis de pesimismo freudiano sobre la vida social.

En los textos en los que se aproxima a la democracia, lo que Thomas Mann llama democracia ya es marxismo. Eso es muy curioso; por ejemplo, en "Cultura y socialismo" termina con estas palabras: "En consecuencia, aquel que habla en Alemania en favor de la democracia, no entiende necesariamente por ello a la plebe, la corrupción y la cocina de partido, según la opinión general, sino que aconsejaría a la idea cultural que hiciera amplias concesiones, conformes con los tiempos, a la idea socialista de colectividad, por lo demás desde tanto tiempo demasiado victoriosa, para que la idea de cultura alemana no sea condenada en el caso de que, por preocupación conservadora, se cerrara al socialismo. Cualquiera que ame la idea de cultura por su gran pasado, le dirá sus cuatro verdades —poniéndole bajo los ojos la victoria segura ya conseguida del pensamiento social opuesto—, al reclamar para la idea de cultura alemana más flexibilidad, un deseo de adaptación, de receptividad, sin estar considerado como radical político. El radicalismo político, es decir, la total adhesión a la doctrina de la salud comunista, indica una fe en el poder redentor de la idea socialista y de la clase proletaria que, en último extremo,

no lo merece más que la cultura. En efecto, sólo una fanática ilusión puede mantener esta fe en la capacidad de redención del hombre por sí mismo. Lo que sería preciso, lo que finalmente podría ser alemán, sería una alianza y un pacto entre la idea de cultura conservadora y la idea de sociedad revolucionaria. Entre Grecia y Moscú, para concentrarme en una fórmula. Ya he intentado hacer resaltar este hecho una vez. Decía que "todo iría bien en Alemania, que Alemania se encontraría a sí misma, el día en que Carlos Marx leyera a Federico Hölderlin, ocasión que, por lo demás, está en trance de realizarse. Olvidaba añadir que un conocimiento unilateral deberá permanecer estéril"[6].

Una buena guía, aunque muy complicada, para seguir la evolución de Thomas Mann, podría ser comparar la discusión que realiza con el hermano cuando hace política y cuando pretende no hacerla, a través de *La montaña mágica*, cuando ya en un conjunto estilístico y artístico irónico y autoirónico restablece la misma discusión a nombre de Settembrini y Naphta, lo cual produce su reconciliación con el hermano.

En muchos sitios Thomas Mann cita un texto de Nietzsche que está en *Humano, demasiado humano*, "La reacción como progreso". Nietzsche se refiere allí a cómo el romanticismo alemán, que es una reacción contra la razón, más explícitamente contra Kant, es un progreso para la razón. Todo el texto de Thomas Mann que se llama "El puesto de Freud en la historia del espíritu moderno" muestra cómo todo aquello que se dedica a lo que la razón no cubre —los sueños, la infancia, el deseo, la neurosis, la locura— es una forma de hacer progresar la razón.

Ya en 1916 Thomas Mann había vislumbrado una cosa muy interesante y era la acusación a la razón como causa de la peor opresión. La razón que quiere organizar a la sociedad, que toma la sociedad como un objeto de sus manipulaciones organizadoras, que no quiere dejar que nada se escape, termina

---

6. MANN, THOMAS. "Cultura y socialismo", en *El artista y su sociedad*, *op. cit.*, pp. 205 y 206.

siendo el totalitarismo. La sociedad es un objeto que hay que organizar racionalmente, y todo lo que se escape del propósito, se declara irracional.

Thomas Mann cree que la democracia tiende hacia allá, si no se vuelve cínica, en el sentido de la defensa vulgar de intereses. "Organización: ¡una palabra ingeniosa!; organismo: ¡realmente una palabra de vida!, pues un organismo es más que la suma de sus partes, y ese más es, precisamente, el espíritu, la vida. Pero, si "organización", esa otra consigna política de hoy, ha de significar la esclavización del individuo por parte del Estado, es decir, el absolutismo estatal, así sea el absolutismo del Estado del pueblo o, más aún, precisamente si es éste, entonces, ¡abajo también él!, pues nada habría más antialemán y antihumano que semejante absolutismo de la organización; sería preferible, con tanta serenidad como decisión, el absolutismo principesco, bajo el cual rara vez se salía perdiendo, a la dominación irrestricta del Estado, incluso del Estado del pueblo, si por ello es menester entender una república virtuoso-jacobina. Realmente, sintiendo en mis oídos las voces de estos desmandados de la religión estatal, quienes sostienen categóricamente que lo humano existe para ser organizado, para ser organizado y socializado sin reservas, y para disolverse categóricamente en lo estatal-social, me resulta difícil recibir la tentación de escoger algunas exasperadas palabras de Lagarde acerca del Estado y la Nación, de Estado y libertad, de Estado y humanidad; y si resisto a ella, espero que mis eventuales lectores no me reprochen el hecho de que sobrecargue de citas este libro, que no pretende en modo alguno tener la forma ni la actitud, y ni siquiera el nombre de libro: es natural que los de mi condición se vuelvan, a cada paso, en demanda de auxilio, de apoyos autoritarios para sus sentimientos en una hora de angustia y dolor como ésta; difícilmente se conforman con ellos, están colmados de gratitud por cada uno que se les ofrezca, y no se preocupan mucho de la legibilidad de su composición"[7].

---

7. MANN, THOMAS. *Op. cit.*, p. 298.

Esta es una visión muy moderna. Thomas Mann ve el totalitarismo con toda claridad y en su elemento esencial, la manía de organizar, de racionalizar la sociedad, de planificar. Tiene muy claro que la racionalidad lleva aparejados sus problemas. Lo que está siempre vivo en Thomas Mann es que su ataque a la democracia no es simplemente un ataque al parlamento, a la pluralidad de partido o al juego democrático, sino a las perspectivas, a los valores que engendra, a los aspectos del ser humano que tiende a negar.

Cuando Thomas Mann se vuelve demócrata sus reflexiones básicas son de este tipo: es insostenible que el hombre haya llegado a ser tan racional en ciertos sentidos, y que en su vida social siga siendo tan radicalmente irracional; es una visión relativista, más bien pesimista de la sociedad: toda sociedad tendrá una gran cuota de angustia, de sufrimiento, de dificultad para el hombre y por lo tanto una inmensa necesidad de arte.

El problema que plantea, es ya un problema muy moderno; el irracionalismo de Hitler que es lo que él va a ver venir en el 22, con una visión increíble, como se ve al final de *La montaña mágica,* la gran irritación, el trueno, el gran embrutecimiento, incluye el antisemitismo y todo el juego, el gran embaucador, que ya no es el demócrata sino el fascista, *Mario y el mago,* Mussolini; en algún momento dice que el peligro no sale de la democracia, sino del otro lado; lo interesante es que en una época tan temprana, él haya visto que la tendencia de la política termina en el Estado organizándolo todo. Esto hoy lo dice todo el mundo, pero decirlo en el 16 era bastante prematuro.

Lo que quiero mostrar es que se trata de un pensador curioso, no es propiamente un economista, ni un sociólogo, es un artista que desde el enfoque del arte ve muy hondo y muy ligero. Ahora lo vemos, pero cuando se piensa la democracia desde el arte llegamos a un enfoque muy fecundo y muy profundo, da mucho juego, y permite ver mucho y desde muy atrás.

Thomas Mann, cuando reconoce la necesidad del socialismo, hace la distinción de que siempre habrá un sufrimiento humano; pero no es lo mismo el sufrimiento del que ama a

una mujer que no lo ama o el sufrimiento por la muerte de un ser querido —estos sufrimientos no son evitables—, que el sufrimiento producido por el hecho de que unos niños se estén muriendo de hambre, mientras algunas personas están botando la plata en castillos. El uno es un sufrimiento verdaderamente humano, y el otro es una indignidad humana social que hay que acabar. Ahí comienza su reconocimiento de la democracia y del socialismo, hasta el punto de que él no concibe la democracia sin socialismo y sin cultura.

La crítica de Thomas Mann a la democracia es llevada muy a fondo. Parte de una oposición muy fuerte, que se puede ver en su libro *Consideraciones de un apolítico,* hasta una posición —cuatro años después— donde defiende abiertamente la democracia, señalando claramente que él no está renegando de su libro anterior, que en general él no reniega de nada, que todo lo que ha sido dicho desde una experiencia vital debe ser recogido como un proceso necesario de su propia vida, y que, además, le pide a los lectores que tengan algo de profundidad y que no se fijen solamente en el signo, si el signo es en contra o a favor de algo, sino que se fijen en si aquello que están leyendo aporta algún conocimiento; es muy grave ser fanático, creer que una obra se puede calificar solamente por su signo, contra qué o a favor de qué está, y que se puede uno dar el lujo de dejar entre paréntesis si aporta o no aporta algún conocimiento. Eso es fanatismo. Esto está en un texto en el que comenta sus "consideraciones de un apolítico".

Después de este cambio de posición con respecto a la democracia, viene *La montaña mágica,* que es de 1924, o sea, hay una distancia de seis años con relación a las *Consideraciones de un apolítico*; en *La montaña mágica*, el tono ha cambiado inmensamente: allí opera Thomas Mann con un método muy conocido en él, muy curioso y muy difícil de llevar a cabo, y que hace parte de la complejidad y de la riqueza de su prosa: el método de la doble ironía. El representante de la democracia allí, Settembrini, está permanentemente ironizado, pero el enemigo de la democracia, Naphta, está todavía más ironizado. Entonces nos pone en la tarea de discutir con una doble ironía.

Naphta es, en cierto modo, una caricatura de él mismo como aprobación muy grande de su pensamiento, como autor de *Consideraciones de un apolítico.* Incluso hay frases que son dichas por él contra su hermano, así como en Settembrini hay frases del hermano. Pero también hay una investigación donde nos muestra a un Naphta que termina por ser partidario de la inquisición, de las hogueras, de la unidad del pueblo y de una imagen del pueblo que ya es una imagen mítica, que se niega a todo lo que sea legalidad, y que aparece como un jesuita terrorista partidario del terrorismo cristiano del siglo XVI, de la Contrarreforma, enemigo cerrado de la razón, y se va señalando con muchos matices todos los elementos arcaicos de esa figura que parece dialécticamente tan fuerte, en su combate contra la democracia. Es decir, lo que viene es la gran sospecha y la gran sospecha sobre su propia crítica, que era una crítica hecha a nombre de la cultura. Era, como se recordará, una crítica no sólo a la democracia, sino a la política en general. Una especie de reconocimiento muy matizado, desde luego, pero de todas maneras hay un reconocimiento progresivo de los peligros de la tradición romántica.

En su trabajo "El puesto de Freud en la historia", hay un elogio a Freud, situándolo entre el romanticismo y el racionalismo. Freud es un romántico por su temática, por su objeto. Todo lo que los románticos amaron, idealizaron, pusieron por encima de la razón, los sueños, la infancia, el genio, la locura, el humor, el horror, es decir, lo inconsciente. Lo inconsciente es de los románticos. Freud estudió sus mecanismos porque todos ellos habían hablado de eso. Es el tema de Freud. No es sino hojearlo en sus obras: esa es su temática. Pero no está idealizada; esa es la diferencia. Está estudiado con la aspiración a su devenir consciente. No está en oposición a Kant; por el contrario, Thomas Mann ha descubierto —cosa que por lo demás había podido leer en Freud— que la posición de Freud es más kantiana de lo que parece. Aparentemente es lo contrario de Kant, porque lo más característico de la obra de este filósofo en *La crítica de la razón pura, La crítica de la razón práctica* o *La crítica del juicio,* es que excluye todo lo que sea afectivo. No habla del amor. El único punto com-

plejo y nuevo de Kant, que es muy parecido al romanticismo, son sus estudios sobre el arte, la estética, porque le toca hablar del juicio estético; pero, en conjunto, toda la ética kantiana está por fuera de lo que sea patológico —patológico llamaba él el deseo, la inclinación, el apetito, la preferencia, el gusto—, es el deber ser puramente racionalista. En ese sentido parecería que son lo contrario. Sin embargo, Freud dice en la *Metapsicología,* en el capítulo titulado "Justificación de lo inconsciente", que el movimiento fundamental del psicoanálisis es un movimiento en la misma dirección del que hizo Kant: Kant criticó los datos del sentido externo de la percepción y mostró que estaban construidos según la constitución nuestra, es decir, según las categorías del entendimiento, de la razón, del tiempo y del espacio, y que no era ninguna presencia pura de la cosa en sí frente a la conciencia como un espejo, sino en gran parte una construcción. El análisis muestra que los datos del sentido interno son exactamente iguales a lo que pensamos y creemos sentir y saber de nosotros mismos y desear; son el resultado de una construcción. El análisis lo que busca es la manera como se produce esa construcción; por lo tanto es un movimiento similar. Esa comparación la hace Freud en su propio texto. Ahora, las categorías que plantea son otras: los mecanismos inconscientes, la represión, la proyección, la formación en su contrario, etc., etc.. Son las que resultan dándonos lo que creemos percibir de más exacto, o por lo menos lo que el señor Descartes pensaba que era lo más exacto: "el yo pienso", la conciencia de sí; la proximidad no habría que buscarla con tantos vericuetos en la historia del romanticismo y del racionalismo alemán. Las referencias de Kant son muy frecuentes en la obra de Freud.

Un tema que nos encontramos muy pronto en Thomas Mann es el que los enemigos de la democracia ya no van a ser representantes de altas tradiciones culturales, sino más bien del totalitarismo. Y encuentra que el individualismo puede llegar a ser un gran enemigo de la cultura. Sigue manteniendo la cultura como un punto esencial. Esto es muy importante en él. Yo lo subrayo, porque en la polémica moderna tenemos

el mismo punto que ya Thomas Mann había considerado. En los teóricos más actuales de la democracia es el mismo punto: lo que se le opone a la democracia no es una tradición cultural individualista, sino el totalitarismo. Una cosa muy distinta.

Si tomamos un texto de Thomas Mann, podemos ver a dónde conduce su evolución: "Nos parece sencillamente que es viable una síntesis humana, una síntesis de la medida y del derecho, de la libertad y de la igualdad, del individuo y de la sociedad, de la persona y de la colectividad. La idea no carece de sentido, porque la razón nos dice que el individualismo puro, la libertad absoluta, son tan imposibles para el hombre e incompatibles con la cultura, como su contrario: el asesino de la libertad. No subsistiría para el hombre esperanza alguna si no tuviera elección más que entre la anarquía y una socialización llevada al extremo, aniquilando la persona. No sucede así en un socialismo que considera la democracia como un mantillo maternal, y exige una justicia igualitaria en nombre de la libertad. Por lo tanto, una democracia social: socialismo significa espíritu social, e incluso esta idea, la sola admisión del hecho de que el hombre sea un ser social, equivale a un condicionamiento y a una limitación de la libertad individual. Dicho de otra manera: equivale a comprender, por una penosa toma de conciencia para un individuo orgulloso de su cultura personal, que una humanidad puramente individualista, personal e intelectual, es incompleta y peligrosa para la cultura. La política y lo social resultan de lo humano, y no es posible disociarlo claramente de lo espiritual y de lo cultural, ni encerrarse en este último dominio declarando que uno se desinteresa por el otro. En una palabra, el socialismo debe englobar la totalidad de lo humano, lo que es muy diferente de la política totalitaria; en parte, es una verdad inalienable: un elemento o un segmento de lo humano absorbe el todo y aniquila la libertad. Acentuar de manera justa y razonable el elemento individual y social en el ser humano, limitar la política y lo social a su participación natural en la cultura y en la vida, natural y necesaria a la humanidad. He aquí la libertad; el creciente absolutismo de lo político, su total dictadura sobre todos los dominios de lo humano, constituyen un naufragio

de la libertad destructor de la cultura. Según nuestras ideas, lo mismo que la anarquía". Ese es, pues, su punto de llegada.

Si anarquismo individualista y totalitarismo son una disyuntiva, el hombre está perdido. A veces se hizo muchas ilusiones con eso, y tuvo muchas desilusiones. Por ejemplo, se hizo grandes ilusiones al final de la guerra. Le parecía que por haber sido aliados Rusia y Estados Unidos, y por la política del New Deal de Roosevelt y el triunfo de Rusia sobre los nazis, esto los llevaría a acercarse. Es decir, que Rusia se iba a volver democrática y Estados Unidos se iba a volver más socialista y que ese sería el resultado; el resultado fue la Guerra Fría. Es decir, Thomas Mann se hizo esa ilusión, y tuvo esa inmensa desilusión. Y él creía que la cosa iba para allá, es decir, que la cosa más o menos anárquica norteamericana no se iba a sostener y tampoco se iba a sostener el estalinismo después de ese triunfo unido contra el nazismo. La idea era bonita, pero no resultó en nada.

Su crítica —deseo hacer énfasis en esto— de la democracia está hecha desde el punto de su peligrosidad para la cultura, muy desde el comienzo, desde el año 15, en los ensayos y en las novelas, probablemente desde antes. Eso parece, pues, una posición muy idealista, esa prioridad absoluta a la cultura. Parece muy de la época de un escritor que, como él mismo dice, es en gran parte, o es esencialmente, un hombre del siglo XIX. En todo caso, como se vio, su posición ante el marxismo siempre es su reclamo, porque todas las soluciones marxistas ignoran el desarrollo de la persona como esencial, y la cultura alemana, decía, como cité atrás, sólo tendrá sentido el día en que Carlos Marx aprenda a leer a Hölderlin. Sospechaba de soluciones de masas, soluciones económicas que descuidaran ese problema. Es interesante ver, sin embargo, que críticos muy modernos tienen una posición muy similar y precisamente en ese mismo punto; Thomas Mann criticaba en la democracia el reino de lo que él llama el materialismo —el comercio, la pasión por adquirir cosas, la pasión por enriquecerse y la decadencia de la cultura manipulada por intereses—. La crítica moderna es muy parecida; veamos, para terminar, un pensamiento de un demócrata crítico de la democracia, el

director de *Le Monde Diplomatique*, que mantiene las líneas generales de la posición de Thomas Mann: "Yo no soy un extremoizquierdista. ¿Quiere usted saber el fondo de mi pensamiento? ¿A qué estamos ligados yo y los amigos que colaboran con nosotros? ¿A mi automóvil? No. Yo vengo acá en metro. ¿Estoy atado a tener dos o tres o cuatro vestidos? No. Nunca cambio de vestido, por lo cual me hago regañar de mi mujer. Puedo vivir con un nivel de vida modesto... Pero, ¿a qué estoy ligado? A mi libertad. Mi libertad es mucho más importante para mí que mi prosperidad material. Es decir, estoy más ligado a la democracia que a la prosperidad capitalista. Además, creo que la libertad democrática en Francia está amenazada por el capitalismo si llegamos a una crisis, pues en caso de crisis el capitalismo francés alentará las soluciones políticas autoritarias, y la libertad correrá el riesgo de desaparecer. Todos los partidos de izquierda dicen hoy que hay que aumentar el nivel de vida, etc., y cada vez que dicen esto incitan, de hecho, a los capitalistas franceses a exprimir el Tercer Mundo, a la vez en sus recursos naturales y en su mano de obra. La mía no es una posición extremoizquierdista. A mi modo de ver es una posición sumamente burguesa, pero de una burguesía que ha vuelto a encontrar el verdadero sentido de lo que era el privilegio de la burguesía antes de la Revolución Industrial: la cultura; pues sólo ella tenía acceso a la cultura. Para mí vale más la cultura que la cuenta bancaria. La cultura y la libertad intelectual que tiene para expresarse, para comunicarse, estando seguro de que no hay al lado un policía que va a llevarnos a la prisión porque se ha criticado el poder en una conversación. Me importa esto más que el aumento en mi poder adquisitivo. Debo reconocer que durante todo un período, entre 1950 y 1970, en Francia hemos doblado el consumo de energía cada diez años; esto representa una tasa de crecimiento del 6%. Actualmente doblamos el consumo de energía en un período de 13 a 14 años. Y créame, es imposible continuar por esa vía. No podemos indefinidamente doblar nuestro consumo de energía cada 10 ó 15 años. Esto no es posible. Es preciso encontrar otro modo de sociedad que, en lugar de estar orientada hacia el crecimiento indefinido, sea orientada

hacia ese doble objetivo prioritario: garantizar la libertad del espíritu y el acceso a la cultura. ¿Qué hace el sistema actual? Se esfuerza por restringir en lo posible la libertad de expresión; la radio y la televisión están bajo el control del Estado; el número de periódicos publicados en París es cada vez más restringido; el número de periódicos verdaderamente libres disminuye trágicamente, y el gobierno francés no renuncia a nada para embrutecer a la gente. Cuando escucho la radio, cuando miro la televisión, cuando leo todo eso que se publica, encuentro algunos buenos libros, pero la masa de lo que es difundido para la mayoría de la población es embrutecedora. Por eso hemos publicado en *Le Monde Diplomatique* una investigación de Mauricio Maschino con el título: "La máquina para embrutecer". Creo que este tipo de sociedad tiene necesidad de embrutecer a la gente e impedirle reflexionar. Toda la reforma de la enseñanza en Francia, que comienza a reducir la parte de la historia, de la filosofía (usted sabe que se está a punto de eliminar prácticamente la enseñanza de la Economía en los cursos del Liceo en la sección de Economía), trata de eliminar de los programas la enseñanza de todo aquello que pueda hacer reflexionar al individuo. Trata de fabricar por medio de la enseñanza gentes que sean buenos productores. Para mí, una vez más, el objetivo no es la producción ni el nivel de vida; el objetivo primordial es la cultura, la libertad del espíritu"[8]. Y cuenta en seguida experiencias e investigaciones sobre lecturas en bibliotecas de Francia, en las que se da la curiosa circunstancia de que los que leen grandes obras clásicas son aquellos que no han hecho universidad. Los que han hecho universidad y han oído más o menos de cultura, no tienen interés sino en su profesión, quedan, después del paso por la universidad, vacunados contra la cultura.

El ataque es casi el mismo. Lo resalto para que veamos que, a pesar de todo, y a pesar de que Thomas Mann lo superó y se convirtió en un defensor de la democracia, su ataque era

---

8. Entrevista a Claude Julien, en *Reportajes sobre el socialismo heterodoxo*, Alvaro Tirado Mejía (entrevistador), Bogotá, La Carreta, 1980, pp. 156-158.

muy vigoroso, ya que finalmente el punto de vista del ataque era correcto. Allí estaba el peligro de entrar en la manía del enriquecimiento por el enriquecimiento, del crecimiento por el crecimiento, del industrialismo por el industrialismo, etc..

El individualismo en Marx*

El rasgo propio, característico y, por decirlo así, el acento personal del pensamiento de Marx, tal como se manifiesta desde sus primeros escritos hasta las últimas obras y se conserva a través de una compleja evolución intelectual, es su individualismo radical. Este individualismo radical no es un sentido oculto o implícito de su teoría que haya que descubrir por medio de una laboriosa hermenéutica: es algo explícito y continuamente reiterado. No es tampoco un elemento evidente pero relativamente secundario de su pensamiento y, menos aún, un resto de su formación en el idealismo alemán y en liberalismo político. Por el contrario, fue precisamente la exigencia de pensar en las formas económicas y políticas en términos de los individuos concretos, con sus determinaciones específicas y sus posibilidades reales, lo que lo apartó del idealismo alemán y del liberalismo político. Si se consideran por ejemplo sus artículos de juventud sobre la libertad y la censura de prensa (1842-1843) podría pensarse que se trata de un liberal particularmente agudo —"el Estado sólo escucha su propia voz y pretende escuchar la voz del pueblo", etc.—, pero rápidamente se observa una preocupación por los individuos concretos que lleva muy lejos: ¿en qué consiste la libertad para los escritores de la prensa y para sus lectores? Si se desarrolla esta pregunta es evidente que ya no resulta suficiente —aunque sí mejor que la censura estatal— la libertad de la industria de la prensa y menos, como ocurre hoy, la libertad

---

* *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, Bogotá, Procultura/Presidencia de la República, 1985.

de los anunciadores de los que dependen los propietarios de la prensa. Lo mismo ocurre con los derechos humanos, son un avance extraordinario, cancelan las relaciones de dependencia personal, las imposiciones ideológicas, religiosas...; ahora los ciudadanos son iguales ante la ley y pueden hacer todo lo que no contradiga la libertad de los demás; eso en cuanto a los ciudadanos abstractos; porque en lo que respecta a los individuos concretos, son terriblemente desiguales y no pueden hacer casi nada de lo que les permite la ley, porque se los prohíbe la miseria, la ignorancia, el miedo al desempleo, en una palabra, su realidad efectiva. Una sociedad no debe ser juzgada por lo que diga su carta constitucional, sino por el tipo de relaciones que en ella tienen los hombres entre sí, y por las posibilidades que ofrezca a todos para su desarrollo personal; lo otro está bien si conduce a esto; pero no si sólo sirve de justificación ideológica para eternizar relaciones de explotación y de dominación.

Denuncia el individualismo abstracto

En general Marx reprocha a los filósofos el hecho de que coloquen en lugar del individuo real que es el ser social, alguna abstracción: "el Yo" (Fichte, Stiner), "la conciencia de sí", el "momento subjetivo", "la libre voluntad", etc.. Un ejemplo: en un texto de 1853, en que critica duramente toda justificación filosófica de la pena de muerte, y en general del castigo, cita a Hegel, quien dice que el criminal realiza una negación del derecho, el castigo es una negación de esta negación y por lo tanto una confirmación del derecho; y comenta:

> En este caso, como en muchos otros, el idealismo alemán no hace más que sancionar las leyes de la sociedad existente revistiéndolas de un manto sobrenatural. ¿No se engaña uno a sí mismo cuando en lugar del individuo con sus móviles reales, las innumerables dificultades que lo encierran por todas partes, se pone la abstracción de la 'libre voluntad'? (...) El castigo no es más que defensa de la socie-

dad contra todas las violaciones a sus condiciones de existencia. ¡Cuán miserable es una sociedad que no tiene mejor medio de defensa que el verdugo...!

Por lo tanto, Marx ha visto muy bien que cuando no se trata —y porque no se trata— ni de explicar la conducta de los hombres, ni de crear las condiciones para que se transformen, se trata entonces de juzgarla y reprimirla. Para ello, en lugar de los individuos concretos, se erige "la libre voluntad", algo más elevado, más digno y más metafísico. Algo que justifica al verdugo y sostiene el orden establecido.

En todas partes impone Marx la exigencia de pensar a los individuos reales en el contexto de sus múltiples determinaciones y en la estructura de sus posibilidades efectivas. Es precisamente por eso por lo que denuncia el individualismo abstracto, al cual no le opone gremios, fraternidades o formaciones colectivas idealizadas, sino la creación de condiciones reales para el desarrollo múltiple de los individuos. Las ideas y los valores propios del liberalismo fueron duramente atacados en *El capital*; pero no porque defendieran los derechos inalienables del individuo, sino porque sólo veían en éste a un sujeto de contratos; porque constituyen una verdadera metafísica del mercado. En efecto, si no se quiere ver en el hombre más que un sujeto del cambio, si se quieren ignorar las condiciones y las relaciones que lo determinan, las ideas liberales se deducen lógicamente de esta abstracción.

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo la *fuerza de trabajo,* no obedecen a más ley que la de su *libre voluntad*. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La *igualdad,* pues compradores y vendedores sólo contratan *como poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *pro-*

piedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y *Bentham*, pues cuantos intervienen en estos actos sólo se mueven por su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su provecho personal, de su *interés privado*. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno cuida de los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

Autorrealización del individuo

En su pormenorizado y visionario análisis de las tendencias de la técnica capitalista, Marx prevé un desarrollo incesante de la aplicación de la ciencia a los procesos productivos hasta que llegue un momento en el que haya "cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar". Pero para que esto se convierta en una realización grandiosa, es necesario que el hombre haya llegado a ser el objetivo de la producción y se invierta el terrible punto de vista del "mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre". Es necesario que el tiempo libre que permitirá la supertecnificación se convierta en riqueza real de los individuos, es decir, en un incremento de sus necesidades, de sus posibilidades y de su creatividad. En el tiempo libre no veía Marx —como su yerno— la conquista del "derecho a la pereza", sino el tiempo para la "autorrealización del individuo, lo que en modo alguno significa que sea mera diversión, mero entretenimiento, como concebía Fourier con candor de costurerita. Precisamente los trabajos realmente libres, como por ejemplo la composición musical, son al mismo tiempo condenadamente serios, exigen el más intenso de los esfuerzos". Desde la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, hasta los últimos trabajos, siempre nos encontramos con la misma cuestión: ¿qué ocurre con los individuos concretos, con sus determinaciones y sus posibilidades?

Cien años después de la muerte de Marx, cualquiera que sea el balance que hagamos de sus errores y sus aciertos, es necesario subrayar este rasgo fundamental de su pensamiento, porque ha sido casi tan olvidado por sus partidarios como es ignorado por sus adversarios.

Sobre el nazismo

Vivimos hoy bajo el signo de la expansión victoriosa de la tontería. El *kitsch*, el sentimentalismo de todo género, de izquierda y de derecha, el bondadoso hippy —el que no acepta ninguna ley ni la impone—, su adversario el bondadoso padre de familia, el hombre de las normas que se impone los más duros deberes, con tal de poder imponérselos a los otros. Los medios de comunicación de masas apelan descaradamente a una general carencia de identidad y la ofrecen como consecuencia de determinados consumos.

La democracia está duramente cuestionada desde hace mucho tiempo por su forma de realización en el mundo capitalista, incluso si los horrores a que ha conducido su negación, en el nazismo y en el socialismo real, le han conferido y le confieren hoy una continua revitalización negativa. Algunos de los principios fundamentales de la ideología democrática se derrumbaron de manera irreparable durante el siglo XIX: las ideas cristianas acerca de la importancia inconmensurable del individuo, del cual está pendiente Dios, cuyo destino es eterno, y la idea que le es correlativa de la igualdad esencial de los hombres, en el sentido de que frente a esa esencia eterna las diferencias terrenas no cuentan; la idea burguesa del individuo propietario, cuya naturaleza humana consistía en defender sus intereses, es decir, luchar por el incremento de su propiedad, lucha en la cual se producía el milagro "gracias a una providencia omniastuta" (Marx) de producir el bien común —esto fue creído así en tiempos de la buena conciencia burguesa: tiempos que la nueva derecha (Reagan, Thatcher, Barco) tiende a restaurar—; también la teoría económica: máximo de estímulo a

la inversión productiva, pleno empleo y libre juego del mercado.

El nazismo es una forma única de liquidar las ilusiones del liberalismo y los valores del cristianismo. Tal vez la primera forma de derecha actual con una confusa mezcla de determinismo biológico y darwinismo social y emocional, algo tan radicalmente ajeno, o mejor, opuesto a toda ilusión de libertad, igualdad, fraternidad, que explica unas permanentes exaltación y tensión históricas, ya que tal vez no resulten visibles sino en guerra, o al menos en preparación para una guerra inminente. Pertenece tan profundamente a nuestra época, a sus fracasos y desilusiones, a su combinación de cientismo e irracionalismo, de apelación cínica al mito, culto al éxito, etc., que resulta difícil de desarraigar, al menos como tendencia, ya que recoge demasiadas cosas de la evolución y la opinión privada de las gentes. En Francia venía una creciente extrema derecha que no apelaba a la religión ni al pasado y cuyo jefe lanzó la consigna: "Yo digo lo que la gente piensa" (y no se atreve a decir). En Colombia es muy frecuente esta modalidad: las gentes que consideran provechoso el narcotráfico, pero no se atreven a decirlo. También se ha extendido la idea nazi por excelencia de suprimir a la gente, como medio de salvar a la sociedad, suprimen a los atracadores, a los pobres, a los locos, a los desocupados. La expansión victoriosa de la tontería está conduciendo a una degradación de lo humano, propicia para el nazismo o para el holocausto nuclear.

Sobre la guerra*

1. Pienso que lo más urgente cuando se trata de combatir la guerra es no hacerse ilusiones sobre el carácter y las posibilidades de este combate. Sobre todo, no oponerle a la guerra, como han hecho hasta entonces casi todas las tendencias pacifistas, un reino del amor y la abundancia, de la igualdad y la homogeneidad, una entropía social. En realidad la idealización del conjunto social, a nombre de Dios, de la razón o de cualquier cosa, conduce siempre al terror y, como decía Dostoievski, su fórmula completa es "Liberté, egalité, fraternité... de la mort". Para combatir la guerra con una posibilidad remota pero real de éxito, es necesario comenzar por reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma, y que la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos. La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable; ni en la vida personal —en el amor y la amistad—, ni en la vida colectiva. Es preciso, por el contrario, construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo.

2. Es verdad que para ello, la superación de "las contradicciones antinómicas" entre las clases y de las relaciones de dominación entre las naciones, es un paso muy importante. Pero no es suficiente y es muy peligroso creer que es suficiente. Porque entonces se tratará inevitablemente de reducir todas

---

* *La Cábala* Nº 3, Cali, diciembre 1982 - marzo 1983. Separata.

las diferencias, las oposiciones y las confrontaciones a una sola diferencia, una sola oposición y una sola confrontación; es tratar de negar los conflictos internos y reducirlos a un conflicto externo; con el enemigo, con el otro absoluto: la otra clase, la otra religión, la otra nación; pero éste es el mecanismo más íntimo de la guerra y el más eficaz, puesto que es el que genera la *felicidad de la guerra.*

3. Los diversos tipos de pacifismo hablan abundantemente de los dolores, las desgracias y las tragedias de la guerra —y esto está muy bien, aunque nadie lo ignora—; pero suelen callar sobre ese otro aspecto tan inconfesable y tan decisivo, que es la felicidad de la guerra. Porque si se quiere evitarle al hombre el destino de la guerra hay que empezar por confesar, serena y severamente la verdad: la guerra es fiesta. Fiesta de la comunidad al fin unida con el más entrañable de los vínculos, del individuo al fin disuelto en ella y liberado de su soledad, de su particularidad y de sus intereses; capaz de darlo todo, hasta su vida. Fiesta de poderse aprobar sin sombras y sin dudas frente al perverso enemigo, de creer tontamente tener la razón y de creer más tontamente aún que podemos dar testimonio de la verdad con nuestra sangre. Si esto no se tiene en cuenta, la mayor parte de las guerras parecen extravagantemente irracionales, porque todo el mundo conoce de antemano la desproporción existente entre el valor de lo que se persigue y el valor de lo que se está dispuesto a sacrificar. Cuando Hamlet se reprocha su indecisión en una empresa aparentemente clara como la que tenía ante sí, comenta: "Mientras, para vergüenza mía, veo la destrucción inmediata de veinte mil hombres que, por un capricho, por una estéril gloria van al sepulcro como a sus lechos, combatiendo por una causa que la multitud es incapaz de comprender, por un terreno que no es suficiente sepultura para tantos cadáveres". ¿Quién ignora que este es frecuentemente el caso? Hay que decir que las grandes palabras solemnes: el honor, la patria, los principios, sirven casi siempre para racionalizar el deseo de entregarse a esa borrachera colectiva.

4. Los gobiernos saben esto, y para negar la disensión y las dificultades internas, imponen a sus súbditos la unidad,

mostrándoles, como decía Hegel, *la figura del amo absoluto: la muerte*. Los ponen a elegir entre solidaridad y derrota. Es triste, sin duda, la muerte de los muchachos argentinos y el dolor de sus deudos y la de los muchachos ingleses y el de los suyos; pero es tal vez más triste ver la alegría momentánea del pueblo argentino unido detrás de Galtieri y la del pueblo inglés unido detrás de Margaret Thatcher.

5. Si alguien me objetara que el reconocimiento previo de los conflictos y las diferencias, de su inevitabilidad y su conveniencia, arriesgaría a paralizar en nosotros la decisión y el estusiasmo en la lucha por una sociedad más justa, organizada y racional, yo le replicaría que para mí una sociedad mejor es una sociedad capaz de tener mejores conflictos. De reconocerlos y de contenerlos. De vivir, no a pesar de ellos, sino productiva e inteligentemente en ellos. Que sólo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra, maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz.

Violencia y derechos humanos*

1. Democracia y terror

El grado que ha alcanzado la violencia en Colombia, el número de asesinatos de toda índole, de desapariciones, secuestros, extorsiones, supera en proporciones abrumadoras a lo que pueda ocurrir en otro país que no se encuentre directamente comprometido en una guerra, incluso a lo que ocurre en países que tienen circunstancias económicas mucho peores que las de Colombia: mayores índices de desempleo, menor crecimiento económico, más injusta distribución del ingreso, menos movilidad social; y también, de muy lejos, a lo que ocurre en países que padecen las más drásticas dictaduras militares. Y esto es quizá lo más desconcertante de todo.

Es frecuente, en efecto, asociar la violencia política con la existencia de un régimen que trata de imponer a toda la sociedad su proyecto y su modelo y reprime con toda dureza las actividades, los partidos, los grupos y las ideas que lo ponen en cuestión o simplemente escapan a su control. Este enfoque corresponde a la realidad en muchas partes, pero no precisamente en Colombia. Aquí no se reprimen violentamente las huelgas, ni siquiera las huelgas en los servicios públicos. El gobierno las declara ilegales, pero sistemáticamente termina en algún tipo de acuerdo que incluye la cláusula de que las empresas públicas o privadas no tomarán represalias contra quienes las dirigen. Aquí no se reprimen violentamente las marchas campesinas ni los paros cívicos. El Estado reconoce que a pesar de su carácter ilegal tienen razones justas, reivindican

---

* En la revista *Camacol* Nº 38, Bogotá, mayo de 1989.

generalmente servicios esenciales, y el asunto termina en un compromiso entre representantes del gobierno y dirigentes del movimiento cívico: desmovilización contra promesa de realización de las obras reclamadas.

Los grupos de izquierda más radicales, que ponen en cuestión no solamente al gobierno sino al sistema mismo, como el Partido Comunista y la Unión Patriótica, no pueden negar que exista democracia en Colombia por la sencilla razón de que la usufructúan ampliamente. Tienen sus publicaciones, que no están sometidas a la censura oficial y circulan libremente en librerías y puestos de revistas; tienen sus representantes en el Senado, en la Cámara, en las Asambleas y Concejos Municipales. Han elegido sus alcaldes en elecciones recientes, que no han declarado fraudulentas. Sus militantes y sus simpatizantes enseñan en las universidades públicas y en los colegios oficiales, sin que haya quejas de que hayan sido destituidos a causa de sus ideas. Solicitan protección de la fuerza pública para sus personas y sus establecimientos, y casi siempre la obtienen.

Esta democracia se encuentra, incluso, en un proceso de ampliación. Desde el Partido Social Conservador hasta los grupos guerrilleros reconocen que la elección popular de alcaldes es una conquista en esta dirección. Como es natural, la izquierda reclama nuevas y más profundas reformas políticas, sociales y económicas. Una reforma agraria que afecte los latifundios dentro de la frontera agrícola, una reforma urbana que suspenda la concentración de tierras en espera de su valorización, un plebiscito que reforme la Constitución; pero todo esto lo reclaman al gobierno y no piensan, con una sola excepción que veremos luego, que para lograrlo sea necesario derrotar primero militarmente al Estado y establecer en su lugar un régimen revolucionario.

La democracia no es, pues, entre nosotros, una pantalla jurídica para disimular un propósito oficial de liquidar toda oposición y de invadir todas las esferas de la vida social. Está encarnada en prácticas electorales, periodísticas, educativas, sindicales; abre espacios para los movimientos cívicos y las organizaciones ciudadanas. Pero esta democracia está auténti-

camente habitada por el terror en toda la trama de sus relaciones y en todo el territorio nacional. A la libertad de prensa no se le opone una censura oficial, pero docenas de periodistas están amenazados de muerte y muchos han tenido que abandonar el país por esta razón. Esta persecución terrorista contra la libertad de prensa no tiene mayor éxito, por lo demás. Otros siguen escribiendo, amenazados o no, y con no menos virulencia, contra el gobierno, contra el sistema, y los mismos que se fueron envían sus colaboraciones desde el exterior, sin que nadie moleste a los periódicos que las publican. Con el mismo sangriento método se trata de liquidar la libertad sindical. La CUT, Central Unitaria de Trabajadores, ha denunciado el asesinato de cerca de un centenar de líderes sindicales desde su creación (en noviembre de 1986). Pero también con la misma ineficacia, porque otros trabajadores reemplazan a los muertos y la posición política, lejos de ablandarse por el terror, tiende más bien a endurecerse. Otro tanto puede decirse de la participación política. Aunque todos los partidos han tenido numerosas víctimas, la Unión Patriótica, fundada en 1986, ha pagado su actividad proselitista con una cuota de sangre sin igual. Cerca de 600 de sus militantes y simpatizantes, entre ellos su dirigente y candidato presidencial Jaime Pardo Leal[1], varios congresistas y numerosos diputados y concejales.

También en este caso una oposición legal, reconocida y hasta saludada por el gobierno, trata de ser prohibida por el terror, igualmente sin éxito, porque otros militantes ocupan heroicamente el puesto de los caídos, para defender a riesgo de sus vidas el espacio político que han logrado conquistar.

En estos días el vicepresidente de la Federación Colombiana de Educadores —FECODE—, denunció que entre sus afiliados hay 600 amenazados de muerte y decenas han sido asesinados. El gobierno toma muy en serio estas amenazas. Así, el procurador general de la Nación, Carlos Mauro Hoyos (asesinado a su turno en enero de 1988), pidió al ministro de Educación trasladar a sus víctimas a otro sitio del país u ofre-

1. Las últimas cifras ascendieron a 1.113, incluido otro candidato, Bernardo Jaramillo Ossa (N. del E.).

cerles otro género de seguridades. El ministro declara haberlo hecho en permanente contacto con las directivas del sindicato de educadores. También en este caso, los perseguidores sólo han logrado consolidar y radicalizar la organización de los maestros.

El ambiente de violencia excede con mucho las confrontaciones propiamente políticas o de intereses económicos. En algunas capas altas y medias de la sociedad se ha creado una verdadera mentalidad fascista, una mentalidad "de limpieza" que considera que el mejor remedio, o en todo caso el más expedito para los males que aquejan a nuestras ciudades —miseria, descomposición moral, drogas, pérdida de los valores tradicionales— consiste en liquidar a alguien. De esta manera, miles de supuestos criminales, homosexuales, trasvestidos, locos o simplemente pobres, vagabundos, mendigos, recogedores de basuras, etc., han sido asesinados en diversas ciudades en rondas nocturnas de misteriosos grupos motorizados con probable participación o, en todo caso, tolerancia de la policía. En Cali, por ejemplo, fueron expulsados más de 70 policías al parecer por esta causa, cuando se decidió suspender la matanza.

Como se sabe, se han denunciado centenares de casos de desaparecidos, de detenciones arbitrarias y de malos tratos. En este caso, las acusaciones recaen casi siempre sobre las Fuerzas Armadas y los organismos de seguridad del Estado. En efecto, varios miembros de la Policía y del Ejército han sido castigados por esta razón, al parecer bastante más de lo que se ha conocido públicamente porque algunos directivos de estos cuerpos temen que el prestigio de la institución misma se vea afectado por la mala conducta de varios de sus agentes.

Lo más inquietante de todo, sin duda, es el hecho de que este inmenso cúmulo de delitos, con pocas excepciones, queda en la impunidad. A esto se debe que todo el mundo hable hoy en Colombia, comenzando por el gobierno, de una crisis de la justicia. Como esta crisis es en parte institucional, en parte derivada de los efectos del narcotráfico y en parte del ambiente de confrontación abierta en el que tienen que llevarse a cabo las investigaciones y los procesos de instrucción, sólo podrá ser tratada cuando hayamos considerado los diversos elementos que convergen para producir ese desastroso resulta-

do: la violencia en Colombia. Un fenómeno que nadie puede apreciar en toda su magnitud si no se tiene en cuenta lo que podríamos llamar la violencia privada. Para dar una idea de las increíbles proporciones que ésta ha alcanzado, consideremos algunas cifras. Entre 1981 y 1985 se cometieron 317.608 delitos contra la vida y la integridad personal. En el mismo período, se cometieron 12.401 delitos contra la libertad y el pudor sexual. Hay que considerar, además, que estas cifras son muy incompletas[2]. La primera porque estos delitos se cometen muy frecuentemente en zonas donde no tiene presencia el Estado y no se puede llevar estadísticas de policía. La segunda por la misma razón y porque los atentados contra el pudor sexual, muy frecuentemente no son denunciados por temor a perjudicar a sus víctimas o porque no son aceptados como tales a causa de los prejuicios machistas de nuestra sociedad. Resulta, desde luego, muy difícil estudiar directamente en nuestro ambiente la violencia intrafamiliar, pero en una investigación realizada en Bogotá por la Casa de la Mujer, de 3.800 niños entrevistados, ante la pregunta de qué cosas les gustaría que cambiara en sus vidas, un 99% respondió que la violencia en sus familias. Estos datos indican claramente, que no se ha desarrollado en la trama de las relaciones interpersonales y de la vida cotidiana, una cultura democrática, es decir, una cultura del respeto (ver, de Alvaro Camacho Guizado, *Violencia política, violencia social, democracia y derechos humanos).*

2. La debilidad endémica del Estado

Muchos historiadores y sociólogos de la violencia, nacionales y extranjeros, han señalado el hecho de que el Estado colombia-

2. "En un estudio del DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), se indica que sólo se denunció el 20.9% de los delitos registrados en una muestra de hogares en once ciudades durante 1985: en consecuencia, había un 79.1% de criminalidad oculta o no denunciada". *Colombia: violencia y democracia*, informe presentado al Ministerio de Gobierno, Comisión de Estudio sobre la Violencia, Bogotá, 1987. Varios autores.

no, aun después del viraje centralista de 1886, no ha logrado nunca funcionar como el garante de un consenso social capaz de contener en los límites de su propia legalidad el conjunto de los conflictos civiles. En este sentido es bueno no confundir, como a veces ocurre, dictadura con Estado fuerte. En los períodos que solemos llamar propiamente dictatoriales —1949-1957— se cerró el Congreso, se clausuraron las asambleas departamentales, se instauró la censura de prensa, se impidió prácticamente al partido adversario la participación en los procesos electorales, se desató y se protegió la violencia desde el poder mismo por medio de los agentes del Estado, etc.; y, sin embargo, pocas veces el Estado ha sido más débil que entonces. La violencia que promovía escapaba por completo a su control. Quedaba, por así decirlo, capturada por los intereses políticos y económicos de gamonales y terratenientes locales, como se ve en el hecho de que Laureano Gómez no pudo, ni siquiera, iniciar su proyecto social corporatista y antiliberal. Lo mismo le ocurrió a Rojas Pinilla, y ambos gobiernos, más que tumbados por la fuerza, fueron descartados por una sociedad civil, cuyo control habían perdido y a cuya oposición no pudieron presentar la menor resistencia.

El fundamentalismo conservador de Laureano Gómez no pudo siquiera mantener la unidad de su propio partido y el militarismo final de Rojas no logró conservar el control del ejército. El Frente Nacional, concebido para garantizar la convivencia de los dos grandes partidos tradicionales, que contaban entonces y cuentan aún hoy con cerca del 95% de los electores, parecía por fin en capacidad de conformar gobiernos con un tan abrumador respaldo político que lograrían al fin representar un consenso y, si no imponer un modelo y un proyecto social, al menos contener en el espacio de su legalidad las tendencias y los conflictos de la sociedad civil; pero desde luego no ocurrió así. Las artificiosas instituciones de la alternación presidencial y de la paridad en los cargos públicos y en los cuerpos colegiados, hicieron perder el sentido propiamente político a los procesos electorales que habían restaurado. Los partidos perdieron su identidad ideológica y programática. Ya no podían servir para canalizar la opinión, ni repre-

sentar los intereses de sectores y clases, ni simbolizar matices ideológicos atávicamente conservados. ¿A cambio de qué podían entonces llamar a la población a votar por ellos? Evidentemente, a cambio de beneficios inmediatos, de cargos públicos, de ofertas por parte de los candidatos de interponer sus buenos oficios para que ciertas regiones accedieran a los servicios del Estado, o simplemente de dinero. El resultado fue, como no podía dejar de ser, abstención y clientelismo. El Congreso, conformado entonces por jefes locales casi siempre vinculados a los poderes económicos regionales, no era un Congreso de partidos. Los parlamentarios servían a sus electores con beneficios, en la medida en que fuera necesario para conservar su apoyo, pero no se sentían ni eran dependientes de una dirección nacional. El Congreso trabó casi todas las reformas que se le propusieron o las minimizó hasta el punto de que resultaran compatibles con los intereses económicos de los sectores más privilegiados: terratenientes rurales y urbanos, grupos financieros, etc..

Grandes masas de la población dejaron de ver en ellos una forma de identidad. La demostración más palmaria de este fenómeno fueron las elecciones de 1970. Rojas Pinilla se presentó en ellas como candidato para la Presidencia de la República. Difícilmente podría imaginarse una candidatura en condiciones más desventajosas. El hombre mismo ya había sido probado y hallado malo. Carecía de las dotes que se consideran más necesarias en un caudillo: la capacidad oratoria, la fe en un programa especificable, la seguridad en sí mismo, etc.. Se enfrentaba, no sólo a los dos partidos tradicionales de Colombia, sino a todo el aparato económico y a los medios de comunicación de masas, sin un periódico, sin organizaciones políticas locales verdaderamente articuladas, sin la menor posibilidad, ni por su programa ni por su persona, de representar los intereses económicos de grandes sectores populares, de los trabajadores industriales o de los campesinos sin tierra, y, sin embargo, casi igualó y, según muchos, superó al candidato del establecimiento. ¿Cómo explicar este pequeño milagro? Lo que opuso al candidato del Frente Nacional fue el populismo reducido a su mínima expresión, desprovisto en este

caso de casi todas las arandelas sicológicas, apoyos económicos y tradiciones nacionales que suelen acompañarlo. Ante todo, la conocida pareja que le es inherente y constitutiva: el pueblo y las oligarquías. Esa es la contradicción central y todos los otros conflictos de la vida social son secundarios, aparentes, o, algo peor, maneras de dividir al pueblo. Como se sabe, el concepto del pueblo recibe aquí una ampliación desmesurada; a él pertenecen las más diversas categorías de personas, con tal de que se les pueda agregar dos adjetivos: nacionalistas y honestos. Obreros e industriales, profesionales y marginados, cualquier cosa, menos, desde luego, los políticos, ya que el caudillo no se considera a sí mismo como un político, sino como alguien que va a salvar al pueblo del poder de los políticos, que lo va a proteger contra los abusos de las oligarquías. La debilidad de su posición tenía la curiosa ventaja de que se le hacía más fácil presentarse como el representante de los desprotegidos identificado con ellos. Los ataques que le llovían en toda la prensa, la radio y la televisión, no podían más que beneficiarlo, ya que corroboraban que él no hacía parte de los grandes poderes. Era la imagen de un padre vencido, calumniado, derrocado, que había que restaurar, que había que reivindicar y a quien había que conferir un poder tan grande como para que pusiera en cintura a los grandes de la tierra. En estas condiciones, todas sus desventajas, se convirtieron misteriosamente en ventajas, su lamentable oratoria resultaba más cercana que los bellos discursos de Alberto Lleras, su burda economía de plaza de mercado más próxima a la representación de las masas que la aparatosa argumentación cepalina de Carlos Lleras.

Los efectos de la descomposición clientelista de los partidos, fueron probados luego amargamente por Carlos Lleras con sus derrotas frente a Turbay Ayala, luego por Alfonso López, quien, hablando de la campaña en que se opuso sin éxito a la candidatura de Belisario Betancur, dice así:

> La campaña se adelantó en medio de un gran desorden intelectual y casi diría yo, de una gran indiferencia por los planteamientos del candidato. Las manifestaciones se carac-

terizaban por una inmensa algarabía, en donde el principal interés era el hacerse presentes los distintos grupos locales y acallarse los unos a los otros. En Neiva, tuve que suspender mi intervención en la plaza pública, mientras explicaba por qué el departamento iba a convertirse en el primer centro petrolífero del país, y en Barranquilla me ocurrió otro tanto, cuando analizaba el alcance de la unificación en las tarifas de energía eléctrica y las perspectivas de la represa de Urrá. A los grupos liberales les interesaba, más que todo, ponerse en evidencia y el que el candidato planteara temas de interés público venía a ser en cierto modo indiferente. Se dejó de calificar a los candidatos y se empezó a buscar la notoriedad del acto de presencia ante el orador. Lo importante no era oír sino ser oído[3].

Pero no se trata sólo de derrotas. El presidente Barco, elegido por una inmensa mayoría y que contaba con un Congreso en el cual su propio partido tenía una gran mayoría, parecía estar al fin en condiciones de gobernar cómodamente y ejecutar sus programas; pero el Congreso minimizó su proyecto de reforma urbana. Más que una voluntad política coherente, están representados allí un conjunto de intereses locales y gremiales.

Uno de los más importantes estudiosos de la violencia en Colombia, Daniel Pécaut, dice en un estudio reciente: "La imagen de la unidad nacional ha sido siempre frágil, puesto que la sociedad ha estado sometida a la oposición de dos subculturas partidistas en varios aspectos pre-políticas. Dos consecuencias resultan de ello: la autoridad del Estado, sometida a las diversas fracciones de los dos partidos, siguió siendo sumamente precaria. No surgió una tecnocracia que ocupe un lugar comparable al que tiene en Brasil o México. La tutela del Estado central no se ejerce sobre una gran parte del territorio nacional, en particular sobre las zonas de colonización

3. LOPEZ MICHELSEN, ALFONSO. *La parábola del retorno*, Bogotá, Tercer Mundo, 1988, p. 25.

reciente"[4]. Ya veremos lo que esto llegará a significar, cuando entren en escena las guerrillas comunistas y el narcotráfico.

Los llamados gremios de la producción, industriales, comerciantes, grandes agricultores y terratenientes, voceros del capital financiero y de la construcción, no se reducen a impulsar las políticas económicas que correspondan a sus respectivos intereses, sino que en una confusa mezcla de grupos de presión política y de representantes gremiales, con un intenso respaldo de los grandes medios de comunicación, tratan de dirigir al gobierno, tumban ministros (ya lo hicieron cuando Alberto Lleras y ahora mismo tratan de hacerlo) y llegan hasta amenazar directamente con derrocarlo, como ocurrió en cierto momento durante el gobierno de Belisario Betancur.

3. Los movimientos guerrilleros

Las guerrillas de los años 50 se formaron como una respuesta campesina a las persecuciones oficiales contra el Partido Liberal en el campo, aunque luego contaron durante cierto tiempo con un velado apoyo político de las élites del Partido y una colaboración económica por lo demás no muy importante. Sin embargo, en muchas zonas se comprometieron rápidamente en procesos económicos que ya estaban en marcha. La persecución a los campesinos liberales sirvió de pretexto tanto a la expansión de la agricultura capitalista como a la del latifundio tradicional. Estas persecuciones se llevaban a cabo en parte directamente por medio de la fuerza pública, pero sobre todo, por medio de los llamados "pájaros", que tienen características similares a los actuales sicarios, pero también diferencias notables. "Ciertamente, esta modalidad de asesinato por delegación no es nueva en Colombia, puesto que en épocas pasadas se expresó en los tenebrosos personajes apodados 'pájaros', pero la nueva versión guarda diferencias sustanciales

4. "Crise, guerre et paix en Colombie", en *Problemes d'Amerique Latine* Nº 84, 2o. trimestre de 1987. La documentación française, París.

con su antecedente. De preferencia, aunque no exclusivamente, los 'pájaros' actuaron a partir de adhesiones partidistas o movidos por lealtades personales a dirigentes regionales. Su acción se ejecutaba en nombre de un orden político-económico, que se sentía amenazado o que se quería imponer. La relación monetaria, por lo general, se subordinaba a la adhesión personal del ejecutante a su amo y señor. La forma actual, en cambio, tiende a omitir tales consideraciones, a despojarse de dimensiones políticas o éticas y a convertirse en un oficio cuya única motivación es la paga. Es frecuente el caso en que el ejecutor ni siquiera conozca a su futura víctima"[5].

Como no se trataba solamente de matar, sino de expulsar a la gente, se emplearon los métodos más sádicos y más espantosos, cuya enumeración nos ahorramos porque su solo recuerdo produce náuseas. A veces surge la pregunta: ¿no estamos pagando ahora eso? ¿No es ese horror sin límites, esa voluntad de hacer que la gente huya aterrorizada, que se venga a las ciudades, no atraída por los halagos de la vida moderna ni desalojada lentamente por la competencia de la agricultura industrial, sino expulsada por el terror, lo que creó un potencial de violencia tan extraordinario en nuestro país? En toda Latinoamérica hay pobladores urbanos que carecen de lo más esencial, que viven en favelas, en cuevas, en tugurios, pero en Colombia es necesario considerar, no solamente cómo viven, sino también cómo llegaron a esa situación. La persecución de que fueron víctimas, los recuerdos que trajeron, la infamia que sufrieron, mataron en ellos todos los valores y generaron, sin duda, una patología violenta.

Muchos de los que se quedaron en el campo ya no pudieron acogerse a las llamadas amnistías y constituyeron la segunda violencia, la de los llamados bandoleros, que se prolongó por muchos años después del Frente Nacional. "Este bandolerismo, por sus dimensiones, no tiene paralelo al menos en la historia occidental del siglo XX. Se calcula que en 1964, ya

---

5. *Colombia: violencia y democracia, op. cit.*, p. 21.

iniciada su crisis, había más de 100 bandas activas, constituidas por grupos de campesinos armados que, más o menos organizadamente, y desconociendo los acuerdos de paz entre las directivas oficiales de los dos partidos tradicionales, prolongaron la lucha bipartidista"[6].

En el momento en que este bandolerismo comenzaba a extinguirse irrumpió un nuevo tipo de violencia. Desde mediados de la década de los 60 se crearon en el país varios grupos guerrilleros que tienen diferentes enfoques ideológicos, organizativos y estratégicos, pero cuyo denominador común es que luchan contra el sistema en una perspectiva revolucionaria y no contra el gobierno o en defensa de gamonales locales como los guerrilleros de los años 50.

De todos estos grupos son sin duda las FARC el que tiene una más larga tradición de lucha, ya que sus raíces están, no sólo en las guerrillas de los años 50, sino incluso más atrás, en las luchas campesinas de los años 30 y 40, en el norte del Tolima, en la región del Tequendama y de Sumapaz, cuando se fundaron las primeras ligas y sindicatos agrarios. Cuando en 1955 Rojas Pinilla declara ilegal al Partido Comunista, ataca a Sumapaz y se toma a Villarrica después de un violento bombardeo aéreo y terrestre, se inicia una larga migración armada que se llamó la Columna de Marcha, que con una rígida organización y bajo la dirección de gentes pertenecientes al Partido Comunista movilizó cerca de 3.000 personas hacia el Llano. Otra Columna de Marcha salió del norte del Tolima y se refugió en el Alto Guayabero. Más tarde las guerrillas que se habían asentado en El Pato, La Macarena, Riochiquito y otros sitios, acosadas por el ejército, buscaron también zonas más inaccesibles, en las que emprendieron el nuevo tipo de poblamiento: la colonización armada. Estos orígenes explican por qué las FARC son el único grupo guerrillero que tiene una sólida base campesina, tanto en sus militantes como en sus

6. SANCHEZ, GONZALO, MEERTENS, DONNY. *Bandoleros, gamonales y campesinos: el caso de la violencia en Colombia*, Bogotá, Ancora, 1985, p. 42.

dirigentes, y que tiene más estrechos vínculos con la población de las regiones en que está asentado.

Durante varios años, cuando todavía no eran más que una de las políticas del Partido Comunista (autodefensa de masas), la colonización armada se extendió siguiendo el método de todas las colonizaciones periféricas en Colombia: tumba y quema de bosques, cultivos de autoabastecimiento, actividades secundarias como la caza y la pesca, técnicas agrícolas casi primitivas, que en muy pocos años terminan asolando la tierra; y después de estos años de dificultades no queda más que la tierra abierta y las mejoras, y desde luego también las deudas, ya que es muy poco lo que en esas condiciones y a grandes distancias de los mercados, sin vías, se puede comercializar. Detrás de los colonos vienen entonces el terrateniente ganadero y el comerciante acreedor, y el colono vuelve a iniciar su ciclo alejándose más hacia la selva. Pero el hecho de estar organizados y armados les permitía presentar una resistencia mucho mayor a la expansión latifundista, de la que pueden presentar los colonizadores espontáneos y aislados. Las armas no estaban dirigidas de hecho contra el ejército ni contra el sistema, pero el fortalecimiento permanente y el hecho de tener a la población, por así decirlo, encuadrada en una organización política de ligas campesinas y juntas de pequeños propietarios, contenía siempre esta posibilidad. Desde que se fundaron las FARC, con el propósito claramente insurreccional, el Partido Comunista afirmó su autonomía de la misma manera que las FARC declararon su completa independencia con respecto al Partido. Esto era desde luego necesario, ya que de otra manera el Partido no habría podido continuar su acción legal.

La guerrilla colonizadora tenía su propia lógica. Para el Estado combatirla resultaba costosísimo, dados los sitios en que se encontraba ubicada. Mientras que su peligrosidad resultaba muy pequeña por la misma razón. De esas dos características derivaba su seguridad. A partir de su conversión en movimiento guerrillero todo se transforma. Ya no se trata de resistir, sino de multiplicar los frentes. Ya no se trata de escapar al ejército y a la presión de los latifundistas, sino de hacer

emboscadas y de pasar al ataque. Los combatientes se especializan, ya no son los campesinos armados; se origina así la posibilidad de crear frentes en cualquier parte independientemente de que haya allí colonización, aunque conservando el principio de que es necesaria una estrecha vinculación con el campesinado de la región. Luego se formarán redes de apoyo urbano, cuyas relaciones con el Partido Comunista, tradicionalmente establecido en las ciudades, no siempre fueron claras y fáciles y a veces dieron lugar a rupturas en la organización del Partido, como fue el caso de Cali.

Por un espejismo que es típico de la izquierda revolucionaria colombiana en todas sus variantes, en diversos momentos han creído que se encuentran al borde de una "etapa insurreccional", que están viviendo un período prerrevolucionario. Esto se debe a que confunden la debilidad del Estado, de que hablamos antes, con la debilidad del sistema mismo, cosa en la cual los acompaña curiosamente la extrema derecha, que ve siempre la revolución a las puertas y se lanza a la contrarrevolución. Con esa mentalidad entraron en el proceso de paz. Por ejemplo, en el plénum de las FARC de octubre de 1983, sostuvieron que nadie debe dejarse engañar por la idea de que sea posible en Colombia "una apertura hacia la democracia burguesa" y propusieron nada menos que un plan militar de ocho años que, cuando estén dadas las condiciones organizativas, políticas y militares, comience su despliegue estratégico en dos fases, se combine con la acción insurreccional de las grandes masas de las ciudades, de suerte que se consolide la posición estratégica necesaria para proclamar un gobierno revolucionario provisional. Entretanto, su acción consistirá en emboscadas, toma de pueblos y participación en paros cívicos y marchas campesinas.

A partir de 1977 ó 78 se introduce un nuevo factor que confiere una significación completamente distinta a las antiguas bases colonizadoras, que genera una nueva corriente migratoria y que, como veremos, transforma casi todos los términos de las relaciones políticas, económicas y sociales en nuestro país: la coca. Más adelante trataremos de indicar de qué manera va a incrementar la debilidad del Estado. Pero lo

que nos interesa ahora es la manera como afectó y como fortaleció a las FARC en sus antiguos asentamientos.

En su excelente libro *Selva adentro* (Bogotá, Ancora, 1987, p. 105), Alfredo Molano lo describe así:

> El vacío que deja el Estado lo suplen inmediatamente los irregulares (que ya no lo son tanto). Estos tienden al monopolio del uso de la violencia, condición de legitimidad históricamente reconocida de todo el poder. Hay, desde luego, un código que preside tal monopolio, cuyas normas generales han sido ilustradas, y existe también necesariamente un conjunto de penas y sanciones, un Código Penal sencillo y elemental. En general, la primera transgresión acredita un llamado público y severo de atención; la reiteración es sancionada con el extrañamiento, y la tercera amerita la liquidación física. Hay matices y, desde luego, un análisis casuístico y un tribunal que oye acusaciones, descargos y juzga; aún más, está establecido el derecho de réplica y apelación. Con todo, es, por supuesto, una justicia sucinta.
> De otro lado, como todo régimen existente, las FARC tienen, como se anotó, un sistema tributario que, hasta donde nos fue dado establecer, funciona en un amplio círculo. Oficialmente se llaman aportes y, se sostiene, son voluntarios. Como es obvio, acreditan derechos: el derecho a la protección del poder local y a ser cobijado por su código y su tribunal. Sin embargo, para atender el sistema expuesto, recuérdese que buena parte de la colonización del Guaviare fue realizada bajo la forma de autodefensa o bajo la forma de sindicatos agrarios, organizaciones que tienen una larga trayectoria y una legitimidad bien ganada como garantes de la vida y del trabajo del colono campesino.

Situaciones como la aquí descrita por Molano, sumadas a una formación teórica en un precario doctrinarismo marxista que concibe la toma del poder como la condición previa de todo cambio esencial, que tendrá que venir desde arriba como reorganización estatal de la propiedad y de la sociedad, son propicias para alimentar en el seno de las FARC las tendencias militaristas, opuestas a toda negociación que signifique el abandono del camino guerrillero, a cambio de reformas y de

la consolidación de un espacio político legal; pero hay que reconocer que esta resistencia se basa también, con toda razón, en que el gobierno les ofrece a cambio de la desmovilización unas garantías que no ha estado hasta ahora en capacidad de darles, como lo muestra patéticamente el doloroso caso de los muertos de la Unión Patriótica.

Existen también, tanto en las FARC como en el Partido Comunista y en la UP, personas que comprenden que la vía guerrillera es perfectamente anacrónica en la situación colombiana. Ha resultado eficaz para la toma del poder, independientemente de nuestro juicio sobre lo que ha significado ese poder, sólo en países de población mayoritariamente campesina, en los que un movimiento armado, con orientación marxista o sin ella, se enfrenta bien sea a un ocupante extranjero o bien a una vieja dictadura desprestigiada ante toda la nación y que imposibilita cualquier otra vía de oposición política, como fueron los casos de Batista y Somoza. Tal vez sea más frecuente en este movimiento la idea peregrina de "combinar todas las formas de lucha", como si la lucha armada no alentara los sectores más reaccionarios del establecimiento e impidiera una ampliación democrática, sin la cual las luchas legales carecen de posibilidad. En realidad los extremistas de derecha y de izquierda tienen entre sí las más siniestras relaciones, se alimentan recíprocamente, se dan recíprocamente razones y justificaciones, constituyen una alianza inconsciente pero poderosa contra el avance de la democracia.

El Ejército de Liberación Nacional, ELN, se formó en 1965; como tantos otros similares en Latinoamérica era un intento de repetir el proceso que condujo a la revolución cubana. La teoría del foco insurreccional, de la propaganda armada, la esperanza de que los alzados en armas se convertirían naturalmente en representantes y líderes de un pueblo oprimido, todo viene, por menos inicialmente, de Fidel y del Ché. También la idea de que quien está dispuesto a derramar su sangre en la defensa de una causa con ello mismo demuestra la validez de su causa, se encuentra explícitamente en el Ché, en la carta que dirigió a sus padres en el momento de partir hacia Bolivia: "Voy a dar testimonio de mi verdad con mi sangre". Era

consigna del 26 de julio, "Patria o Muerte", y fue consigna del ELN: "Hasta la Muerte. Venceremos".

Como son estas nociones de innegable acento cristiano, tal vez no sea por azar que el ELN haya reclutado tantos sacerdotes. En él lucharon y murieron el padre Camilo Torres, el padre Laín, y todavía hoy está dirigido por un sacerdote: Manuel Pérez. Casi todos sus miembros proceden de las clases medias de las ciudades y de la juventud universitaria. En estas condiciones, desentendidos de las luchas agrarias, su implantación en el campesinado era muy difícil y en realidad nunca se ha logrado. Su caudillismo inicial y su militarismo rígido condujo en el primer período a depuraciones y fusilamientos internos y a un aislamiento tal, que llegó al borde de la extinción en el momento en que las tropas oficiales les hicieron el llamado cerco de Anorí. Luego renació con un discurso algo más marxista, siguiendo en esto la evolución de la propia Cuba, y con una política de financiación en gran escala por medio de chantaje a grandes empresas mineras y petroleras, el secuestro de sus empleados y de otras gentes ricas, con lo que consiguió incrementar sus filas y multiplicar sus frentes y operaciones. Ha tratado de conseguir simpatías entre la población, incluyendo en el chantaje a las grandes empresas la exigencia de medidas que la beneficien.

Esta organización no ha entrado nunca en el proceso de paz, y si se consideran las razones que dio para ello es previsible que nunca lo hará. "¿Cómo es posible —se pregunta el padre Manuel Pérez— el diálogo entre los explotadores y los explotados?". O también: "Belisario Betancur está invalidado porque la Constitución nuestra contempla la defensa de la propiedad privada sobre los medios de producción (...) Los militares están para defender la Constitución en caso de que ella sea violada. Si Belisario Betancur, en búsqueda de ese gran anhelo, de ese caro deseo de él que es la paz para nuestro país, toca cualquier medio masivo de producción, los militares lo derrocan en defensa de esa Constitución"[7]. En otras palabras, no

---

7. BEHAR, OLGA. *Las guerras de la paz*, Bogotá, Planeta, 1985, p. 382.

tiene sentido el diálogo entre los buenos y los malos y aun cuando el gobernante fuera revolucionario, no se podría hablar con él porque no está en condiciones de hacer la revolución. Es muy natural, por lo tanto, que no hayan entrado en el proceso de paz. Ultimamente dieron en la flor de pasar al terrorismo económico, con lo cual muestran ciertamente su poder, su poder de hacer daño, a la población, a la economía, a la ecología, a costa, desde luego, de concitar en su contra toda la opinión pública nacional.

El Ejército Popular de Liberación, EPL, se formó como brazo armado del Partido Comunista Marxista-Leninista, línea Mao; no vale la pena discutir aquí la impertinencia de una ortodoxia maoísta en las circunstancias colombianas —y en cualquier parte— porque el EPL rompió esta línea en 1980, convencido de que más importante que la guerrilla era la creación de un movimiento político de masas en la ciudad. Con esto su rigorismo se modificó notablemente y firmó los acuerdos de paz; pero su dirigente, William Calvo, que se había acogido a la amnistía, fue asesinado en una calle de Bogotá el 20 de noviembre de 1985. En parte por esto y en parte tal vez por su propia incapacidad de generar un movimiento político y un programa partidista, regresó a la guerrilla con métodos similares a los del ELN, pero al parecer sin intervenir en el terrorismo económico.

El M-19, Movimiento 19 de Abril, surgió en 1973. El nombre se refiere a la fecha de las elecciones de 1970, en las que Rojas Pinilla estuvo a punto de derrotar y, según el M-19, derrotó al candidato de los dos partidos tradicionales. A ese origen le debe la convicción de que el camino electoral está definitivamente cancelado como medio para una transformación del país, ya que un triunfo es casi imposible y, si se logra, será desconocido; le debe también la representación populista —el pueblo y las oligarquías—. Como movimiento populista, su vocación es lograr el más alto contacto posible con las masas urbanas, pero su convicción de que la vida electoral está cerrada le impone en consecuencia la lucha armada, lo que significa desde luego la clandestinidad. Un populismo clandestino es algo bastante paradójico y el M-19 se esforzó

desde el comienzo por resolver esta contradicción. Antes de salir a la luz aparecieron en la prensa una serie de avisos que anunciaban: "Ya viene. M-19". Luego vino el robo de la espada de Bolívar. Además de su simbolismo evidente, expresaba la voluntad de mantenerse en el nivel de las tradiciones y de las representaciones populares. Esto no deja de tener ventajas políticas, especialmente en circunstancias históricas como las que describíamos antes y que permitieron a Rojas Pinilla encontrar una audiencia tan inmensa con medios tan precarios. Si quiere verse el problema desde el otro lado, es suficiente recordar cuánta dificultad tiene el discurso marxista en cualquiera de sus variantes para hacerse oír de las masas.

Porque el marxismo es un determinismo económico: está convencido de que las contradicciones a que se refiere —de clase— son objetivas, de que defiende objetivamente los intereses de las clases dominadas, cualquiera que sea la representación que ellas se hagan de la situación y resulta poco creíble incluso cuando intenta apelar a símbolos nacionales, a tradiciones, y mantenerse en el lenguaje y en el nivel de la conciencia colectiva. Sus consignas, su jerga supuestamente científica, sus explicaciones y predicciones carecen de un destinatario actual específico nacional. Es muy conocido el contraste entre la capacidad de movilización de gentes que tienen las disciplinadas organizaciones marxistas y la incapacidad de convencer, a veces incluso a esas mismas gentes que moviliza, cuando se presentan en una contienda electoral. Con el M-19 la cosa era muy distinta. Ninguna ideología claramente articulada: un vago nacionalismo, una vaga reivindicación de justicia, de honestidad. "La paz no consiste solamente en el silencio de las armas —decía Bateman—, sino en salarios justos, una administración pública eficaz y al alcance del pueblo, la salud y la educación para todos". Una gran fe en la publicidad y en la espontaneidad de las masas —la misma espontaneidad que Lenin combatió toda su vida—, un proyecto político tan vago que ni siquiera sus propios dirigentes podían precisar. "Es probable —escribe Daniel Pécaut en el artículo citado— que el M-19 se sintiera más seguro de conservar su cohesión actuando como fuerza militar, que transformándose en fuerza

política: el pluralismo doctrinal, reclamado por el movimiento, puede dejar aflorar toda clase de divisiones en un contexto de paz". Parece, pues, que el militarismo del M-19 era, por una parte, una forma de demostrar el radicalismo de que carecían sus tesis y, por otra, una forma de conservar la unidad por medio de una organización que no se desprendía de su ideología. Incluso después de la firma de la paz no pudieron abandonar las posturas militares, cuando pusieron sus campamentos en los barrios urbanos, en los que tenían por lo demás bastante acogida.

Después de haber reclamado insistentemente la apertura de un gran diálogo nacional, cuando éste fue concebido, resultó, como era de esperarse, que los integrantes del M-19 no tenían proyectos precisos que proponer. Algunas de las ideas que planteó allí, por ejemplo en cuestiones de Reforma Agraria, resultaban menos audaces que las del Partido Liberal. Finalmente reclamó que el "diálogo" se llevara a cabo en estadios, tratando de apelar a la única estructura política que convenía a su mentalidad: caudillo-masas.

Son muchas, sin duda, las razones que tuvieron para romper la tregua y entre ellas, desde luego, el asesinato de varios de sus militantes; pero esto no es suficiente si se tiene en cuenta, por ejemplo, que la UP ha recibido un castigo incomparablemente mayor, sin romperla, y el M-19, que no le cede en nada en cuanto a coraje, habría persistido también si hubiese visto clara una perspectiva política legal. A este propósito resulta característico lo que ocurrió con el congreso de Los Robles, previsto para llevarse a cabo del 13 al 17 de febrero de 1985, y en el que se iban a reunir numerosos invitados del país y del extranjero, y al que no quisieron presentarse sin sus armas y sus uniformes. Como resultado, el congreso fue prohibido y el gobierno se vio en no pocas dificultades para obligar al ejército a levantar el cerco que les había tendido. De la misma manera, durante la tregua su consigna seguía siendo "Con el pueblo, por las armas, al poder". Acaso desempeñó un papel en el retorno a la lucha armada el espejismo de que hablamos antes. La orden de volver a la guerrilla fue dada en vísperas del paro general del 20 de junio de 1985.

Parece que pensaban que este paro se iba a transformar en una insurrección general y aunque este tipo de espejismos es, como dijimos, bastante corriente en la extrema izquierda, la capacidad que tiene el M-19 de hacerse ilusiones sobre la opinión y las disposiciones de las masas está fuera de toda comparación. Cuando una de sus columnas entró a Cali muchos de sus militantes estaban convencidos de que sería recibida por un levantamiento popular incontenible.

Muchos otros movimientos armados se han formado, generalmente locales, que no podemos detallar aquí. Lo que nos interesaba era mostrar la gran diferenciación ideológica, organizativa y programática de las guerrillas colombianas.

Ahora bien, grupos similares a los anteriormente descritos se han formado similares al M-19, como los Tupamaros, castristas, maoístas, indigenistas, etc., etc.. Lo inquietante es la persistencia y la amplitud que han adquirido en Colombia o, dicho de otra manera, el terreno fecundo que han encontrado sobre la base de la debilidad del Estado y del ambiente de violencia que predomina casi sin solución de continuidad desde hace más de 40 años.

4. El narcotráfico

Tal como ocurre con las guerrillas y con las otras múltiples formas de violencia, el narcotráfico es un negocio común en varios países latinoamericanos; pero por mucho que difieran los estimativos tanto propios como norteamericanos y por muy imprecisos que sean, dada la índole de esta actividad, todo el mundo está de acuerdo en que la magnitud y la potencia desestabilizadora que ha alcanzado en nuestro país rebasan muy de lejos lo que pueda ocurrir en otras partes. De tal manera que cuando pensamos en este terrible flagelo, como cuando considerábamos el terror y los movimientos guerrilleros, nos asalta continuamente la pregunta ¿por qué Colombia?

Hay que decir en primer lugar que esto no se debe a que las autoridades colombianas hayan sido particularmente com-

placientes con los traficantes de drogas. Por el contrario, ningún país ha pagado una cuota más alta de sacrificio en el combate contra el narcotráfico. Un ministro de Justicia fue asesinado y un ex ministro escapó gravemente herido a un atentado en Budapest, adonde había sido enviado como embajador con el fin de protegerlo contra la venganza de la mafia por la firme actitud que tuvo durante su gestión. El procurador general de la Nación, Carlos Mauro Hoyos, fue abatido por asesinos a sueldo de los narcotraficantes en enero de este año. El procurador encargado actual declaró poco después de su posesión: "Tengo miedo, pero actuaré". Varios magistrados, innumerables jueces y muchísimos otros agentes del Estado, perdieron su vida en la lucha contra los negociantes de la droga. ¿Quién puede imaginar que estos hechos hubieran tenido lugar en un país que mirara con complacencia, o siquiera con indiferencia, el fatídico negocio?

Tampoco puede decirse que nuestra posición geográfica explique la desgraciada ventaja que ha tomado Colombia en esta actividad delictiva. En ese caso México y Centroamérica estarían mejor situados. Sin duda, el ambiente moral y social derivado de cuatro décadas de violencia generalizada resultó particularmente propicio para el surgimiento del narcotráfico en los niveles que hoy conocemos. Y éste, a su turno, se ha convertido en un nuevo y poderoso factor de debilitamiento del Estado.

Por sus características delictivas y clandestinas, esta actividad no podría simplemente existir sin un ejército propio, numeroso y altamente sofisticado. Sería imposible, en efecto, garantizar el pago de los dineros procedentes de la venta de narcóticos si no fuera porque quienes las adeudan están seguros de que ellos o sus familiares serán asesinados en caso de negarse a pagar, aunque se escondan o se vayan a vivir a otros países. La premisa del narcotráfico es, pues, la creación de una poderosa fuerza armada que haga posible su funcionamiento, que sirva además para proteger a los grandes empresarios o "capos" contra la amenaza de secuestro y extorsión por parte de delincuentes comunes o grupos políticos alzados en armas, y contra la persecución de las autoridades. A esta función se añade la

intimidación y el asesinato de jueces, magistrados y funcionarios públicos, que condenen, estorben y combatan con decisión esta modalidad delictiva. Las tareas de esta armada se extienden a la liquidación de periodistas que alerten a la opinión pública sobre la gravedad de este fenómeno. La combinación de amenazas de muerte, que todo el mundo sabe pueden ejecutarse, y de sobornos igualmente efectivos, convierte la tarea de los jueces y demás funcionarios encargados de perseguir a los narcotraficantes en una misión casi imposible que va más allá de la honestidad y se aproxima más bien al sacrificio.

Los "sicarios" no son solamente mercenarios de los "capos". En muchas oportunidades, sobre todo en Medellín, se han convertido en verdaderos profesionales de la muerte, y como están radicalmente despolitizados y desmoralizados, prestan sus servicios a quien se los solicite sin pedir explicaciones ni sobre la personalidad de sus víctimas, ni sobre los motivos de su liquidación. No tienen interés en saber si se trata de un problema pasional, comercial, político o de cualquier otra índole. Es fácil imaginar el ambiente de terror en una ciudad donde estas gentes circulan continuamente.

La actividad de los narcotraficantes no se restringe, como es de suponer, al comercio de la droga. Sus fortunas, que las fuentes norteamericanas calculan en muchos miles de millones de dólares, se invierten en la compra de fincas ganaderas, bananeras, en la adquisición de acciones industriales y en la construcción. Expertos de la Cámara Colombiana de la Construcción, Camacol, piensan que la financiación verificable —créditos y aportes de toda índole— sólo explica el 50% de las edificaciones que se efectuaron en 1987. Es difícil saber cuál puede ser el volumen de capital derivado del comercio de drogas que se invierte en la industria y en la agricultura, pero es un hecho que allí donde los narcotraficantes llegan se impone un nuevo estilo de lucha de clases. En lugar de discutir pliegos de peticiones se procede a liquidar a quienes los proponen.

Los terratenientes colombianos han sido siempre bastante violentos. Han empleado la violencia contra los indios, contra los colonos y contra los pequeños propietarios en la década

de los 50. Los narcotraficantes van a renovar esa desgraciada tradición, a conferirle nuevas dimensiones y acentuar su alcance. En general, todo lo que ha habido en nuestro país de ilegalidad, arbitrariedad y violencia, es incrementado por el narcotráfico. Su efecto se produce siempre en dos direcciones a la vez: aumentar todos los factores de violencia, disminuir la fuerza del Estado para controlarlos.

Son mucho más fatales las consecuencias del polvillo blanco entre sus productores y distribuidores, que entre sus consumidores.

Lo más terrible de este negocio consiste probablemente en que, mientras más se le combate, mejor prospera.

> El asesinato del ministro de Justicia Rodrigo Lara Bonilla y la política de represión al narcotráfico a que dio lugar, recuperaron los precios de la mercancía instantáneamente. El día en que enterraron al ministro, el kilo se cotizaba a $200.000; una semana más tarde, alcanzaba niveles de $800.000. El gobierno y las presiones del embajador de los Estados Unidos, sin proponérselo, reanimaron el cadáver del narcotráfico y le infundieron la vitalidad necesaria para un nuevo ciclo de manos llenas[8].

En la misma obra, tratando de las colonizaciones que se han dedicado al cultivo de la coca, dice Molano:

> Ahora bien: es natural que, como lo sostienen los campesinos y no pocas autoridades civiles y lo testimonia la crisis de sobreproducción del 83, la solución más radical contra el cultivo de coca sería la libertad de producción. Ello acarrearía el envilecimiento actual de los precios y la vigencia plena de la ley del valor, pero por razones políticas o éticas, ni los Estados Unidos, ni buena parte de la opinión pública, permitirían esta solución. Más aún, los mismos narcotraficantes la rechazarían. Nada más grave para ellos que la libertad de producción, o la tolerancia franca del Estado.

---

8. MOLANO, ALFREDO. *Op. cit.*, p. 100.

> Paradójicamente, pues, dichas presiones son las que mantienen elevados los precios y hacen del negocio de la coca una actividad altamente rentable. Esto se traduce, a la postre, en la capacidad que ostentan los colonos de pagar las cuotas de impuestos a las guerrillas y en la influencia que ellas ejercen sobre la población, al ser solidarias con su régimen productivo. Y esa es, en síntesis, la contradicción central[9].

5. Fortalecer al Estado y fortalecer al pueblo

Es necesario comenzar por reconocer la gravedad que tiene la violencia de toda índole en Colombia. El hecho mismo de que no se la reconozca significa que no hay una voluntad de combatirla. Desde todos los enfoques que puede dar el abigarrado panorama político colombiano se reclama la democracia, se afirman los derechos humanos. En el más violento país de Latinoamérica no hay una bandera más popular que la paz. Nadie se atreve a presentarse en las confrontaciones electorales a nombre de otra cosa: democracia y paz son las consignas de todo el espectro político, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda; nadie resultaría creíble si no las promoviera.

Nuestro país ha llegado a una situación en la que resulta inevitable que el gobierno y los partidos políticos tradicionales se decidan por fin a emprender las reformas económicas y sociales, que durante tantos años han prometido y evitado. Y, por su parte, los grupos guerrilleros tienen que liquidar sus viejas ilusiones doctrinarias y controlar sus propios extremismos. Sólo un camino le queda a la paz: reformas y justicia social. Sólo hay una manera de fortalecer al Estado: consiste en ampliar la democracia y fortalecer al pueblo mismo, incrementar su capacidad de intervención, sus derechos, sus juntas de acción comunal, sus comunas municipales; en general, sus posibilidades de intervención, de control, de participación.

---

9. *Ibid.*, p. 79.

Una democracia participativa es el único remedio para los males que vive Colombia. Un pueblo fuerte, organizado, capaz de reivindicar sus derechos, de reclamar sus necesidades, es el único que puede remediar la trágica debilidad del Estado. Esperemos que de tanta sangre, de tanto sacrificio inútil, resulte al fin la clara voluntad de luchar por una sociedad justa y democrática.

Derechos humanos, violencia y narcotráfico

1. Una situación paradójica

Cuando se considera el extremo grado de violencia que ha padecido Colombia en los últimos cuarenta años y sobre todo en los últimos diez y al mismo tiempo se estudian las circunstancias económicas y políticas del país, puede tenerse la impresión de que nos encontramos ante un fenómeno inexplicable.

Colombia ha llegado a ser, en efecto, el país más violento de Occidente y, sin embargo, entre todas las naciones latinoamericanas, ninguna ha tenido un desarrollo económico tan sostenido, y casi ninguna tan acelerado, como el nuestro en las últimas tres décadas, según puede observarse en todos los indicadores disponibles. En el período más crítico (1981-1988), el producto interno bruto por habitante descendió en Latinoamérica en el 6.6%, mientras que en Colombia tuvo un crecimiento del 11%, el más alto, si se excluye a Cuba, que es un caso excepcional por el carácter prácticamente subvencionado de su comercio exterior.

Colombia fue también uno de los tres países entre los veinticuatro del área en que creció el salario mínimo real entre 1980 y 1988 (11%), cuando en casi todos descendía reduciéndose a veces a la mitad, como ocurrió en el Perú y el Ecuador. En los últimos tres años el desempleo urbano disminuyó en casi el 5% y la deuda externa por habitante es una de las menores en toda la región. Es verdad que la distribución del ingreso y la riqueza sigue siendo en extremo inequitativa y que el porcentaje de la población sumergida en la pobreza absoluta es muy elevado, pero estos factores no resultan suficientemente explicativos de la violencia, primero porque otros

países que los comparten están muy lejos de sufrir una violencia comparable a la nuestra y luego porque no existe una relación directa entre pobreza y violencia, como se deduce del hecho de que Antioquia y Valle, los dos departamentos más violentos en los últimos años, son también los más ricos, mientras que el Chocó, uno de los más pobres, es una de las regiones más pacíficas del país.

Por otra parte, Colombia es una de las naciones latinoamericanas que han padecido menos golpes de Estado y menos años de dictadura militar abierta en este siglo. Es frecuente asociar la violencia política a la existencia de un régimen que trata de imponer a toda costa un determinado modelo de sociedad o de impedir toda forma de oposición. Esto es verdad en casi todas partes, pero no corresponde a nuestra realidad. Es probablemente este curioso fenómeno el que desconcierta con frecuencia a algunos organismos internacionales —por lo demás serios y meritorios— encargados de la protección de los derechos humanos, cuando se enfrentan a una situación tan compleja e inédita como la nuestra: tratan de asimilarla a las situaciones políticas que están acostumbrados a encontrar en otros países, piensan por analogía y son incapaces de reconocer la especificidad y la particularidad del caso colombiano. No es fácil, en efecto, entender la yuxtaposición de instituciones democráticas vigentes y violencia política en gran escala. Sin embargo, el hecho es que aquí existe la libertad sindical y no se reprimen violentamente las huelgas en servicios públicos o en actividades consideradas como tales. El gobierno las declara ilegales, pero sistemáticamente terminan en algún tipo de acuerdo que incluye la cláusula de que no se tomarán represalias contra quienes las dirigieron. Tampoco se reprimen violentamente las marchas campesinas y los frecuentes paros cívicos. El Estado reconoce que a pesar de que no son legales tienen razones justas, reivindican generalmente servicios esenciales y el conflicto termina en un compromiso entre representantes del gobierno y dirigentes del movimiento cívico: desmovilización contra promesa de realización de las obras reclamadas.

Los partidos y los grupos de izquierda que se oponen no

sólo al gobierno, sino al sistema, eligen alcaldes y representantes a los cuerpos colegiados, tienen publicaciones que no están sometidas a censura oficial y se venden libremente en librerías y puestos de revistas. Sus militantes y simpatizantes enseñan en universidades públicas, colegios y escuelas oficiales sin que se conozcan quejas de que hayan sido destituidos a causa de sus ideas.

Sin embargo, estas libertades civiles e institucionales democráticas están socavadas por el temor, y la violencia política y de otros tipos es mucho mayor que en aquellos países del continente en los que se encuentran suprimidas por un régimen dictatorial. En reciente reunión de la Sociedad Interamericana de Prensa se estudió la situación de la prensa en Colombia y se llegó a un informe que citamos por parecernos bastante objetivo:

> En términos generales Colombia continúa siendo un país donde se respeta la libertad de prensa. Sin embargo, desde la última reunión de la SIP celebrada en Santo Domingo en marzo del año pasado, podría decirse que la libertad de prensa en Colombia se ha deteriorado debido al clima de violencia que en forma creciente continúa azotando a nuestro país y que ya hemos denunciado en este foro. Es necesario, nuevamente, precisar que es una violencia sui-géneris que no proviene del Estado sino de diversos orígenes como son la mafia, el narcotráfico, la guerrilla, grupos paramilitares de extrema derecha o de extrema izquierda, algunos miembros de las fuerzas de seguridad del Estado (que son casos aislados y que en aras de la verdad no se podría responsabilizar o comprometer a las instituciones a que pertenecen), y, por supuesto, a la delincuencia común. Entre más violencia, se torna más difícil la labor periodística y como la violencia ha aumentado en Colombia, nuestra labor periodística se ha vuelto más difícil.

Estas observaciones de la SIP se ven corroboradas por el hecho de que aquellos periodistas que se han visto obligados a salir del país por amenazas a sus vidas y a las de sus familiares,

continúan colaborando en las mismas publicaciones sin que éstas sufran por ello represalias políticas o económicas.

Nada puede entenderse sobre la violencia que padece nuestro país si se comienza por negar su complejidad y se trata de reducirla al fenómeno mucho más simple de un régimen que trata de liquidar la oposición política por todos los medios. Al contrario, no se pueden negar los esfuerzos del gobierno por preservar y fortalecer la democracia. Si se considera el nuevo régimen político municipal, si se estudia el proyecto de reforma constitucional presentado al Congreso, es fácil observar que tanto lo logrado como lo propuesto está orientado por el propósito de hacer más participativa y más directa nuestra democracia, de facilitar el control del Ejecutivo por parte del poder Legislativo y de la comunidad, de mejorar el régimen de los partidos políticos y de las campañas electorales controlando su financiamiento y sus gastos, para disminuir las ventajas de los candidatos cuyos programas reciben el apoyo de los grandes grupos de poder económico. También se incluyó en la reforma propuesta, y será considerada de nuevo en el segundo debate que tendrá lugar este año, la consagración de un título relativo a los derechos humanos. Todo lo que en él se consigna tiene el propósito inequívoco de incrementar los derechos civiles y políticos y de hacer más ágiles y adecuadas las normas constitucionales sobre la propiedad con el fin de que el Estado encuentre menos trabas para garantizar los derechos sociales de la población. Volviendo a lo ya conseguido, la reforma agraria, tal como quedó aprobada, es sin duda insurgente, pero es un avance, y la reforma urbana recientemente aprobada tiene un carácter decididamente progresivo que resulta imposible desconocer.

Esta tendencia política predominante hace todavía más paradójica la situación de violencia que padecemos. Si queremos entenderla, tal como se presenta hoy, tenemos que introducir tres factores sin los cuales resulta completamente inexplicable la violencia actual: sus antecedentes, la debilidad del Estado y el narcotráfico.

2. Los antecedentes

La violencia política del 49 al 58, comenzó en un momento en que la concentración latifundista de la tierra y su excesiva parcelación en las zonas de minifundio producían una presión campesina que sólo podía haber encontrado salida en una reforma agraria dentro de la frontera agrícola. La persecución del liberalismo en el campo, con abierta participación del Estado, no sólo logró frenar esa presión, sino que invirtió su desarrollo lógico desde el punto de vista económico y social y produjo una verdadera contrarreforma agraria en muchas partes del país, como el Tolima, el Huila, el norte del Valle, etc.. Es decir, se produjo una nueva concentración de la tierra para dedicarla a la agricultura industrial y a la ampliación de los latifundios ganaderos. Posteriormente, Alberto Lleras, en su discurso de radio Sutatenza, lo reconoció así: "Un extranjero, estudioso de nuestra economía, me mostró en un mapa impresionante cómo a más muertos, ruina y desolación, correspondían los más altos índices de desarrollo".

No se trataba principalmente de triunfar frente a un adversario militar sino, sobre todo, de hacerlo huir, de obligarlo a abandonar sus tierras. Por eso la violencia de entonces adquirió las formas más sanguinarias, sádicas y militarmente ineficaces: se intentaba producir el desalojo por el terror, el terror era una arma política y un medio para la nueva concentración de la tierra. Una gran parte de nuestra población sufrió de esta manera un traumatismo imborrable. Se vio obligada a emigrar hacia las ciudades, no atraída por una demanda de trabajo, no desplazada progresivamente por la competencia de una agricultura tecnificada, sino huyendo de aquel horror, después de haber perdido sus valores ancestrales, y no trayendo consigo más que el recuerdo de la infamia padecida por sus padres, sus hermanos y sus conocidos. Estas gentes son hoy, a su turno, los padres de muchos de los jóvenes que pueblan nuestras ciudades, en las capas más pobres casi siempre, y su historia hace parte sin duda de nuestra violencia patológica. Otros se fueron a colonizar tierras baldías y remotas, donde no conta-

ban con la posibilidad de comercializar sus productos, ni tenían acceso a los servicios más esenciales de salud y educación en regiones donde no había ninguna presencia del Estado.

Las guerrillas de ese entonces fueron en lo fundamental movimientos defensivos del campesinado liberal que luego, con su crecimiento, se plantearon el derrocamiento del gobierno, sin poner en cuestión el sistema. Cuando se logró el acuerdo de los partidos, se desplomó la dictadura militar y se estableció el Frente Nacional, la mayor parte aceptó la desmovilización. Incluso los grupos que habían influido y organizado el partido comunista, se fueron a vivir en regiones apartadas, conservando su organización y constituyendo colonizaciones armadas, que se asentaron en Río Chiquito, El Pato, Marquetalia y otros lugares. Esto tenía un antecedente: cuando en 1955 Rojas Pinilla declaró ilegal al partido comunista, el ejército atacó a Sumapaz, un baluarte comunista desde hacía más de veinte años, y se tomó a Villarrica, después de fuerte bombardeo aéreo y terrestre, se produjo una gran emigración armada y organizada por gentes del partido que se dirigió hacia los Llanos Orientales y el Alto Guayabero. Esto no era por el momento más que una de las políticas comunistas, la llamada "autodefensa de masas"; sólo después en la década del sesenta, cuando los asentamientos armados antes mencionados, que algunos sectores del conservatismo denunciaban como "repúblicas independientes", fueron atacados a su turno, vinieron a convertirse en un movimiento guerrillero revolucionario, las FARC (Fuerzas Armadas de la Revolución Colombiana).

Entre tanto, muchos de los alzados en armas contra el gobierno, en los años cincuenta, cuando vino el Frente Nacional eran ya irrecuperables para la vida civil. La violencia se había convertido para ellos en una forma de existencia permanente. Así se constituyó la segunda violencia (58-66), en la que grupos de bandoleros, desprovistos de motivos o pretextos políticos reales, continuaron creando el terror en numerosas zonas del país. Esta segunda violencia ha sido minimizada tal vez por su falta de importancia política. Los mejores estudiosos del tema, Gonzalo Sánchez y Donny Meer-

tens, la describen así: "Este bandolerismo, por sus dimensiones, no tiene paralelo al menos en la historia occidental del siglo XX. Se calcula que en 1964, ya iniciada su crisis, había más de cien bandas activas, que más o menos organizadamente, y desconociendo los acuerdos de paz entre las directivas oficiales de los partidos tradicionales, prolongaron la lucha bipartidista" (*Bandoleros, gamonales y campesinos: el caso de la violencia en Colombia*, p. 42).

Un fenómeno de tal magnitud, aunque no tuviera objetivos políticos, tenía una significación social inmensa: significaba la continuación del terror en los campos, éxodo campesino hacia las ciudades y las colonizaciones caóticas. Es decir, fortalecía los factores que iban a incrementar las violencias posteriores.

Cuando no acababan de extinguirse o liquidarse las cuadrillas de bandoleros, ya se había iniciado una nueva forma de lucha guerrillera inspirada directamente en la revolución castrista y apoyada por Cuba. El ELN (Ejército de Liberación Nacional) pretendía, como tantos grupos similares en Latinoamérica, aplicar el "método" de la revolución cubana, es decir, convertir en método generalizado las circunstancias particulares que condujeron a las guerrillas al poder en la isla. La idea del "foco", que, como se sabe, fracasó en todas partes, consistía en que un grupo de rebeldes podía, por medio de la llamada propaganda armada, consistente en dar golpes audaces y sobre todo espectaculares, conquistar la simpatía, el apoyo, y finalmente la participación de la inmensa masa de descontentos y oprimidos que no se sentían representados por los partidos tradicionales que ahora compartían partidariamente el poder, prácticamente sin oposición.

Entre tanto, las FARC se dedicaban a multiplicar sus frentes y a consolidar su influencia ideológica y organizativa en zonas de colonización muy apartadas, donde gozaban de seguridad, porque atacarlas allí resultaba demasiado costoso para el ejército, en tanto que su peligrosidad era muy poca mientras se mantuvieran en esas zonas. A esto vino a agregarse el EPL (Ejército Popular de Liberación), de línea maoísta, como un eco entre nosotros de la división del campo socialista. Luego se formaron otros grupos, pero éstos siguieron siendo los

dominantes y lo son aún. En esa época (65-78) sus formas de financiación eran similares: además del apoyo externo, formar redes urbanas y atacar por sorpresa pequeñas poblaciones para robar los fondos de la Caja Agraria.

Compartían el espejismo tenaz, siempre renovado, de la extrema izquierda, de que nos encontramos al borde de un período insurreccional o prerrevolucionario. Su peligrosidad no consistía —como no consiste hoy— en que tuvieran perspectivas reales de tomar el poder, sino en que justificaban las tendencias represivas dentro del Estado y la permanencia crónica del estado de sitio. Y también en que dificultaban al máximo, como ocurre todavía, la formación de una izquierda democrática y reformista.

3. La debilidad del Estado

La fuerza de un Estado de derecho, consiste básicamente en que haya logrado formar un gran consenso ciudadano sobre las reglas fundamentales del juego democrático, conservar el monopolio de la fuerza y crear un espacio legal en el que puedan resolverse, sin acudir a la violencia, los innumerables conflictos de intereses económicos, políticos e ideológicos propios de la sociedad civil. Esta fuerza no se mide por la propiedad estatal sobre muchos de los medios de producción y de las entidades financieras, tampoco por la hipertrofia burocrática, que es una debilidad, ni menos aún por su capacidad de reprimir a los movimientos y partidos de oposición, lo que sería la fuerza de una autocracia.

Muchos estudiosos nacionales y extranjeros han señalado la debilidad endémica del Estado en Colombia, que viene de muy lejos y que se manifiesta en su falta de presencia en una gran parte del territorio nacional, en su fragilidad ante las presiones de los grandes grupos de poder económico, y de los centros de poder económico y político locales y en la dificultad de controlar a sus propios agentes, que muchas veces actúan de acuerdo con sus intereses personales, familiares o de

clanes regionales de diversa índole. Ahora bien, nada es más peligroso, en contra de lo que suele creerse, para el ejercicio de las libertades ciudadanas y para la vigencia de los derechos humanos, que un Estado débil. La ausencia o la ineficacia de los poderes institucionales lleva con frecuencia a sectores enteros de la población a acogerse a la protección de toda clase de poderes extralegales: gamonales de provincia, grupos de presión, intermediarios oficiosos, cuando no a organizaciones armadas de toda clase que defienden intereses o privilegios, suprimen a quienes consideran obstáculos para su tranquilidad o sus negocios; o, por el contrario, pretenden perseguir reivindicaciones políticas y sociales por una vía armada que los precipita cada vez más en las peores formas de delincuencia, lo cual les quita la credibilidad política y la representabilidad que siempre han reclamado sin haberla podido mostrar nunca en procesos electorales, cuando han participado en ellos.

El Frente Nacional logró superar el enfrentamiento violento de los partidos tradicionales que había creado una crisis tan incontrolable que condujo al hundimiento de las instituciones democráticas. En ese sentido tuvo éxito y era probablemente inevitable. Pero no se puede desconocer que tuvo un costo político muy alto, que estamos pagando todavía. Se restauraron los procesos electorales, pero la alternación presidencial y la paridad en los cargos públicos y en los cuerpos colegiados les hizo perder su sentido propiamente político. Ya no podían reclamar el favor de los electores para un programa de gobierno alternativo, puesto que iban a gobernar juntos. Ya no podían canalizar la opinión, ni representar intereses de sectores de clases, ni simbolizar matices ideológicos atávicamente conservados. ¿A cambio de qué podrían entonces llamar a la población a votar por ellos? Evidentemente a cambio de beneficios inmediatos, de cargos públicos, de ofertas, por parte de los candidatos, de interponer sus buenos oficios para que sus regiones accedieran a los servicios del Estado, o, simplemente, de dinero. El resultado fue, como no podía dejar de ser, abstención electoral y clientelismo; una especie de feudalización de los partidos. El Congreso, conformado entonces por jefes locales casi siempre vinculados a los

poderes económicos regionales, ya no era un Congreso de partidos, comprometidos con el programa de una campaña, los parlamentarios servían a sus electores con beneficios en la medida en que fuera necesario para conservar su apoyo; pero no se sentían ni eran dependientes de la dirección nacional. El Congreso trabó casi todas las reformas que se le propusieron o las minimizó hasta el punto de que resultaran compatibles con los intereses económicos de los sectores más privilegiados: terratenientes rurales y urbanos y grandes grupos financieros.

Esto último era particularmente grave, porque después de la violencia de los años cincuenta y de los efectos económicos y sociales que había tenido y que describimos antes, resultaba urgente emprender reformas audaces y rápidas en la estructura de la tenencia de la tierra rural y urbana. Así, la feudalización y desideologización de los partidos vino a convertirse en un nuevo factor de debilidad del Estado, en un momento en el que se necesitaba como nunca un Estado de derecho fuerte, capaz de llevar adelante las reformas económicas, necesarias para garantizar los derechos sociales, los niveles de instrucción, educación, salud, empleo, etc., sin los cuales no hay igualdad de oportunidades, ni pleno ejercicio de los derechos civiles y políticos. Sólo un Estado fuerte podía producir una redistribución de ingreso y la riqueza sin verse paralizado por la presión de los grupos que representaban privilegios tradicionales o recientemente adquiridos en los años de la violencia y, a veces, por medio de ella. Se habría necesitado entonces, una política reformista más audaz que la del primer gobierno de López Pumarejo. Como esto no se hizo, la consecuencia fue un gran desapego por la democracia, sobre todo en la juventud de las clases medias y los estamentos universitarios, pero también en los sectores populares, como se vio en la inmensa votación que obtuvo Rojas Pinilla en las elecciones de 1970, con los medios económicos, políticos, e incluso personales, más precarios. Si hoy la democracia ha vuelto a recuperar todo su prestigio en la inmensa mayoría de nuestra población, ello se debe en parte al hundimiento de los diversos fundamentalismos marxistas en la Unión Soviética, en China y en Europa Occidental, en parte al trágico resultado de las

dictaduras de extrema derecha en Latinoamérica y en muy buena parte al desarrollo de la conciencia mundial sobre la importancia de los derechos humanos.

La debilidad del Estado, la falta de reformas económicas y políticas que eran inaplazables y la crisis de los partidos tradicionales, permitieron el sostenimiento y el desarrollo de los movimientos guerrilleros en los años en que se estaban extinguiendo en casi todas partes. Y permitieron algo más, que vino a agravar todo lo anterior y desató lo que podríamos llamar el cuarto período de la violencia, a saber:

4. El auge del narcotráfico

Tal como ocurre con las guerrillas y con otras múltiples formas de violencia, el narcotráfico es un problema común a varios países latinoamericanos; pero por mucho que difieran los estimativos tanto propios como norteamericanos, por muy imprecisos que sean, dada la índole de esta actividad, todo el mundo está de acuerdo en que la magnitud y la potencia desestabilizadora de la democracia que ha alcanzado en nuestro país rebasa de muy lejos lo que pueda ocurrir en otras partes.

Para explicar este hecho hay que descartar ante todo, la hipótesis de que nuestras autoridades hayan sido particularmente complacientes con los traficantes de drogas, como parece ser el caso, en determinados períodos, de algunas dictaduras latinoamericanas. Ningún país ha pagado una cuota más alta de sacrificio en la lucha contra el narcotráfico. Un ministro de Justicia fue asesinado, un ex ministro escapó gravemente herido a un atentado en Budapest, adonde había sido enviado como embajador con el fin de protegerlo de la venganza de la mafia por la firme actitud que contra ella tuvo durante su gestión. El procurador general de la Nación, Carlos Mauro Hoyos, fue abatido por asesinos a sueldo de la mafia. Varios magistrados, innumerables jueces y muchísimos otros agentes del Estado, perdieron su vida en la lucha contra los negociantes de la droga. ¿Quién puede imaginar que estos hechos hubieran

tenido lugar en un país cuyas autoridades miraran con complacencia o siquiera con indiferencia este fatídico negocio?

Tampoco puede decirse que nuestra posición geográfica explique de alguna manera las inmensas proporciones que ha adquirido en Colombia esta modalidad delictiva; en ese caso México y toda Centroamérica estarían peor situados. La verdadera razón es que el narcotráfico vino a agregarse como un nuevo factor cuando, como hemos visto, ya estaban operando varios otros factores. Y no vino solamente a agregarse, sino a multiplicar la peligrosidad de todos los demás. Consideremos con detenimiento este último efecto.

En zonas apartadas de nuestro territorio, donde la presencia del Estado es muy precaria o ninguna, se venían presentando desde hace tiempos, como dijimos, procesos de colonización espontáneos y caóticos y también, algunos de ellos armados y organizados por las guerrillas. Estas colonizaciones tenían las características que son clásicas en Colombia: tumba y quema de bosques, siembra de cultivo de pancoger con métodos primitivos, que en pocos años dejan asolado el terreno, luego de lo cual los colonos arruinados venden las mejoras a terratenientes ganaderos o pagan con el resultado del trabajo de esos años las deudas que han adquirido con comerciantes, y la operación vuelve a comenzar más allá, selva adentro, con los mismos procedimientos ruinosos y depredadores de la ecología.

El problema principal de esta muchedumbre laboriosa y abandonada fue siempre la imposibilidad de comercializar sus productos, dado el aislamiento de las regiones en que trabajaban y, desde luego, también la falta absoluta de crédito y de los pricipales servicios del Estado: educación, salud, seguridad y justicia.

Con la llegada de la marihuana y sobre todo de la coca, este panorama se transformó por completo: los narcotraficantes aportaban la semilla, el crédito, la asesoría técnica y luego compraban la cosecha. Los colonos tenían por fin un producto comercializable y un ingreso monetario significativo. Una nueva ola de colonización se dirigió hacia esos lugares, que

ya no estaba compuesta principalmente por campesinos sin tierra y sin trabajo, sino que involucraba toda clase de gentes procedentes de las ciudades: desocupados, comerciantes, prostitutas, aventureros y, en fin, todo lo que puede ser atraído por una demanda creciente hacia un mercado donde no existía antes oferta de casi nada. Lo más inquietante es sin duda que en las zonas que los guerrilleros controlaban casi por completo, establecieron un impuesto del 10% a los productores y participaron en la vigilancia de laboratorios, cuando no los pusieron por sí mismos. De esta manera la guerrilla —sobre todo las FARC— encontró una nueva, riquísima e inesperada fuente de ingresos que le permitió importar armas modernas en gran escala y multiplicar sus frentes. Por otra parte, tanto las FARC como los otros grupos alzados en armas, habían comenzado a emplear desde hacía algún tiempo métodos de financiación como el secuestro, la extorsión a personas y grandes empresas (compañías mineras, petroleras, etc.), con la amenaza de asesinato y sabotaje. Son estas nuevas modalidades delictivas de financiación las que explican el fenómeno aparentemente incomprensible de que el movimiento guerrillero se haya fortalecido en Colombia en el mismo período en que su carácter anacrónico se hizo más evidente.

En efecto, las guerrillas del siglo XX sólo han sido fuertes y obtenido victorias —independientemente de si eran comunistas o no— en los países en los cuales la mayoría de la población es campesina; que además se encuentran sometidos a una dictadura terrorista que impide toda otra forma de oposición y convierte, por lo tanto, a los alzados en armas en los únicos representantes visibles del descontento general (o bien en países que padecen una forma directa de dominación extranjera, como la ocupación militar o la colonización). Es claro que Colombia no se encuentra en ninguno de esos casos y todos los observadores descartan la posibilidad de un triunfo guerrillero, incluidos los dirigentes más lúcidos del partido comunista y de los grupos subversivos mismos. La vieja teoría, según la cual la lucha armada terminaría por producir un golpe militar y éste crearía las condiciones para la victoria de la extrema izquierda, ha sido refutada por todas partes en Lati-

noamérica, en lo que respecta a los países que tienen un grado intermedio de desarrollo y una población predominante urbana: Argentina, Brasil, Uruguay. Y nadie se imagina que el gobierno chileno vaya a caer por la presión de un movimiento armado.

Las modalidades de financiación a que me referí antes pueden permitir un incremento de los frentes, de los efectivos y del poder de fuego, pero exactamente en la misma medida en que le quitan a la subversión toda credibilidad política. Por lo demás, esa forma delictiva de financiación tiene un costo político que no se reduce a la pérdida de la opinión pública y de la simpatía que pudiera conservar en una parte de la población. Introduce también una nueva forma de reclutamiento; el reclutamiento pagado que despolitiza a los grupos armados desde el interior. Así el ELN, que estaba casi completamente liquidado a finales de los años setenta, logró recuperarse militarmente con base en extorsiones a grandes empresas y de secuestros, pero por ello mismo tiende —como les ocurre a los demás—, a convertirse en una guerrilla mercenaria.

Volvamos al narcotráfico. Por sus características delictivas y clandestinas esta actividad no podría simplemente existir sin un ejército propio, numeroso y altamente sofisticado. Sería imposible, en efecto, garantizar el pago de los dineros procedentes de la venta de narcóticos, si no fuera porque quienes los adeudan están seguros de que ellos o sus familiares serán asesinados en caso de negarse a pagar, aunque se escondan o se vayan a vivir a otros países. La premisa del narcotráfico es, pues, la creación de una poderosa fuerza armada que haga posible un funcionamiento, que sirva además para proteger a los grandes empresarios o "capos" contra la amenaza de secuestro y extorsión por parte de delincuentes comunes o de grupos políticos alzados en armas y contra la persecución de las autoridades. A esta función se añade la intimidación y el asesinato de jueces, magistrados y funcionarios públicos que los condenen y combatan con decisión. Las tareas de este ejercicio privado se extienden a la liquidación de periodistas que alerten a la opinión pública sobre la gravedad de este fenómeno.

La combinación de amenazas de muerte, que todo el mundo sabe que pueden cumplirse porque en innumerables oportunidades ha ocurrido, y sobornos igualmente efectivos, convierten la tarea de los jueces y demás funcionarios encargados de combatir al narcotráfico en una misión casi imposible, que va más allá de la honestidad y exige un verdadero espíritu de sacrificio. Es ésta una de las principales razones de la actual crisis de la justicia colombiana. Es también una de las causas de la impunidad, tal vez, el más grave de los fenómenos de la violencia que vivimos. La impunidad viene en gran parte del miedo, el de los jueces y el de los investigadores, el de la población que no se atreve a denunciar y el de los testigos que no se atreven a declarar, porque todos saben que con ello arriesgan la vida. Dar seguridad efectiva a todos es sin duda el deber del Estado, pero es una tarea extraordinariamente difícil cuando se trata de una enorme cantidad de personas amenazadas por verdaderos ejércitos de asesinos a sueldo o "sicarios" motorizados. Los narcotraficantes crearon a estos profesionales de la muerte, que no sólo se encargan de asesinar a quienes indiquen sus jefes, sino a quien indique cualquiera que esté dispuesto a pagar, sin preocuparse por las personas, o las motivaciones. Es fácil imaginar el ambiente de terror que puede existir en ciudades donde estas gentes circulan continuamente. Es imposible deslindar la llamada delincuencia común, que es la causa de la gran mayoría de los crímenes que hoy se cometen en Colombia, de los efectos del narcotráfico. No sólo por lo que acabamos de señalar, sino también porque una parte no despreciable de esa delincuencia está vinculada al consumo de estupefacientes, sobre todo en la población marginal y en los sectores de más bajos ingresos.

Más grave aún es el impulso enorme que le han dado los narcotraficantes a la violencia propiamente política. A mediados de la década del 70 ellos fundaron el MAS (muerte a secuestradores), a raíz del secuestro de la hija de uno de los miembros más importantes del Cartel de Medellín. Esta tenebrosa organización de extrema derecha se ha dedicado en lo fundamental a la lucha "antisubversiva", término en el cual incluyen —como es costumbre en estos grupos generalmente llamados

paramilitares o de autodefensa— a los miembros de los partidos legales de izquierda, a sindicalistas, maestros, sacerdotes, defensores de los derechos humanos, en una palabra, a todos los que consideran enemigos de sus actividades.

La incursión directa de la mafia en la violencia política, se ha venido incrementando en los últimos años a causa de las inversiones cada vez mayores en la adquisición de fincas rurales. Algunas fuentes calculan que desde 1980 hasta hoy los narcotraficantes han comprado cerca de un millón de hectáreas en diferentes regiones del país. Las investigaciones llevadas a cabo por varios jueces, por el DAS (Departamento Administrativo de Seguridad) y por la Procuraduría General de la Nación, los vinculan a muchas de las masacres que han tenido lugar desde comienzos del 88 en Urabá, Córdoba y el Magdalena Medio, donde, según el director del DAS, tienen la mayor parte de sus centros de adiestramiento.

La magnitud de este problema no puede ser apreciada a cabalidad si se desconocen los antecedentes y hechos que hemos venido tratando. Pero resulta de todas maneras curioso que los países consumidores de drogas, cuya demanda es el motor que impulsa esta actividad delictiva, no comprendan las dificultades que puede tener un país pobre, agobiado por toda clase de necesidades insatisfechas, acosado por varios tipos de violencia desestabilizadora, para luchar con éxito contra un enemigo tan poderoso, cuando en sus propias metrópolis, a pesar de sus inmensos recursos, no han podido desmantelar las redes de comercialización, sin las cuales todo el negocio se vendría a tierra. Por tratarse de una verdadera transnacional del crimen, sólo puede ser combatida con eficacia por medio de una auténtica colaboración internacional en la que se compartan más equitativamente los sacrificios y las responsabilidades.

Una parte importante de estas responsabilidades recae sobre los países industrializados, no sólo por su incapacidad de disminuir la demanda efectiva de estupefacientes, sino también por su incapacidad y su falta de decisión para frenar el comercio ilegal de armas. Ese comercio no es menos dañino que el de las drogas.

Esas armas han fortalecido tanto a la subversión como al narcotráfico, que son sus principales importadores en nuestro país. Quienes nos reprochan ineficiencia en la erradicación de éste último lo saben muy bien, pero no actúan en consecuencia.

5. La lucha por la plena vigencia de los derechos humanos

Hemos considerado con algún detenimiento los factores más importantes que determinan la gran crisis por la que atraviesa Colombia y cuya manifestación más evidente y dolorosa es el conjunto de violencias entrelazadas que describimos antes. En medio de las confrontaciones entre grupos y organizaciones ilegales que escapan al poder del Estado, se violan los derechos humanos y principalmente el derecho a la vida, o, para decirlo de otra manera, la vida es con frecuencia el precio que se paga por ejercer el derecho de asociación sindical, el derecho a la participación política, a la libertad de expresión, a la libertad de cátedra, a la lucha por todos los medios legales contra las injusticias y las desigualdades aberrantes. Garantizar la plena vigencia de los derechos humanos es, sin lugar a dudas, el principal deber del Estado. Para cumplirlo con eficacia no basta la buena voluntad; tiene que fortalecerse como Estado democrático. La primera estrategia en la lucha por la plena vigencia de los derechos humanos consiste en el fortalecimiento del Estado. Para llevarla a cabo con éxito son necesarias muchas cosas: la firme decisión de castigar a los propios agentes, de cualquier tipo, que desviándose de sus funciones y de las órdenes que les han sido dadas participen por acción u omisión en esas violaciones, para que la sociedad pueda tener confianza en los representantes de la ley; la ampliación de la democracia, haciéndola más representativa. Esto significa en primer lugar más cercana, más referida a los problemas que afectan de manera directa al ciudadano y de los cuales tiene un conocimiento personal, próximo en el espacio y próximo también a su saber. En este sentido es un paso muy importante

la consagración del nuevo régimen municipal y, sobre todo, las formas de asociaciones y de organización a que puede dar lugar. Los poderes tradicionales y todavía algunas autoridades acostumbradas a que no se las ponga en cuestión, temen la organización popular y tienden a considerarla como potencialmente subversiva, ya que, en efecto, una población organizada para la defensa de sus intereses y consciente de sus derechos es más difícil de manipular que una población dispersa e ignorante. Nos hemos impuesto la tarea de divulgar ampliamente, en todos los municipios del país, el conocimiento de los derechos humanos, de cómo pueden ser violados y de ante qué instancias se puede apelar en ese caso.

Es necesario también reformar las instituciones caducas que traban o impiden la acción del Estado encaminada a garantizar los derechos sociales de los ciudadanos. Una buena parte de las propuestas presentadas al Congreso para la reforma constitucional está encaminada hacia ese fin. Es necesario mantener la voluntad de diálogo para llegar a acuerdos concretos con todos los grupos alzados en armas que quieran abandonar la acción violenta y pasar a la lucha política legal.

A nuestro juicio la democracia colombiana sólo puede responder con éxito a los terribles desafíos a que está sometida por medio de más democracia.

Podría pensarse que la situación descrita en estas páginas induce más bien a una visión pesimista de nuestro futuro. Para demostrar que esto no es así, me parece suficiente subrayar un aspecto esencial de esta situación: la sociedad colombiana no está polarizada. Hay organizaciones y grupos políticos que sin duda lo están y tratan de polarizar y llevar a posiciones extremistas todos los conflictos; pero la población misma quiere la paz y la democracia en su casi totalidad y no la victoria de uno de los bandos, que conduciría inevitablemente a una dictadura de izquierda o de derecha. Cuando la población misma, y no sólo sus autoproclamados voceros y defensores, está dividida en dos tendencias irreconciliables, ya no quiere la paz sino la victoria de su campo. Es entonces cuando la sociedad se halla al borde de la guerra civil o en un período insurreccional o prerrevolucionario. Pero cuando la inmensa

mayoría reclama la paz y la democracia, como ocurre entre nosotros, el camino para lograrlas sigue siempre abierto.

Este hecho deben tenerlo muy presente quienes consideran utópica nuestra lucha por conseguir la plena vigencia de los derechos humanos en Colombia.

Propuestas políticas, económicas y sociales en las últimas tres décadas

El marco político

Las instituciones del Frente Nacional fueron adoptadas como medidas de emergencia para salir de una crisis en la que se había perdido la legalidad constitucional y la legitimidad política del Estado. Se trataba también de consolidar e imponer la convivencia de los partidos tradicionales, cuya disputa por el poder había degenerado en una confrontación violenta que costó tal vez más de 200.000 muertos en la década anterior. Por estas razones se apeló a procedimientos políticos que no contemplaba la Constitución, como el plebiscito de 1957, y se introdujeron por un largo período normas curiosamente artificiales que diferían por completo de los criterios y principios clásicos de la democracia, como la paridad política en las corporaciones y los cargos públicos y la alternación presidencial. Medidas de urgencia y provisionales, sin duda, pero de tal duración y de tales características que no podían dejar trastornar por completo el carácter y las funciones de los partidos políticos y de abrir una brecha insondable entre el Estado y la sociedad civil.

Es necesario que nos demoremos un momento en la consideración de estos efectos directos del Frente Nacional, porque constituyeron el marco político dentro del cual se elaboraron, se adoptaron o se negaron, se minimizaron y desnaturalizaron, o, finalmente, se hundieron o se llevaron a cabo, unas propuestas políticas, económicas y sociales de que vamos a ocuparnos.

El gobierno conjunto y la composición paritaria de las corporaciones quitaban de repente y por un largo período a

los partidos tradicionales su función natural de canalizar y generar las opiniones de la sociedad, de expresar y coordinar los diferentes intereses de capas y clases sociales y coordinarlos en programas de gobierno, de presentarse como alternativas al poder existente. A pesar de que las viejas diferencias ideológicas de los dos partidos —centralismo y federalismo, librecambio y proteccionismo, actitud ante la religión— se habían desdibujado, su confrontación seguía constituyendo el acicate principal de los debates electorales. Al no poder presentar programas diferentes, ni defender nuevos rumbos de acción política y económica, ni siquiera una diferenciación demagógica o crítica del gobierno anterior, en el que ambos habían participado, la lucha quedaba reducida casi por completo a las fracciones de los partidos que no tenían la más mínima identidad ideológica y que sólo podían solicitar el voto de los ciudadanos a cambio de ventajas directas, como empleados, auxilios parlamentarios, la intermediación de sus influencias para conseguir servicios e inversiones del Estado. Era inevitable que se desarrollara una extensa política experta en organizar clientelas electorales y negociar apoyos. Con tanta mayor razón, tratándose de movimientos tácticos y de componenda. Cierto que no estaban vinculados a sus electores por una ideología coherente ni por una representación de intereses de capa, gremios o clases sociales. Este fenómeno de disolución de los partidos como canalizadores legales de los diversos conflictos y tendencias de la sociedad civil fue el más grave acto de despolitización; pero en los primeros años del Frente Nacional se hizo sentir todavía más el carácter restrictivo de la famosa condición según la cual se precisaba de una mayoría de por lo menos las dos terceras partes para promulgar leyes y reformas constitucionales.

Como dice Gabriel Silva: "Alcanzar semejante nivel de acuerdo en unas corporaciones donde estaba representada toda una gama de intereses políticos, era prácticamente imposible sin entrar en un lento proceso de transacciones, en que la idea original quedaba desvirtuada por completo o se le ponían tal cantidad de considerandos que hacían imposible su aplicación práctica. En muchos de los casos el Congreso sólo producía

leyes inocuas, puesto que una minoría de un tercio podía paralizar toda iniciativa[1]. Las circunstancias eran graves y las instituciones rígidas. No se podía convocar al constituyente primario porque el plebiscito había prohibido los plebiscitos, en una curiosa figura de suicidio institucional.

Los grandes problemas

En ese marco político era necesario afrontar y resolver situaciones conflictivas y problemas urgentes derivados en parte de las tendencias generales del desarrollo latinoamericano, agravados a veces de manera inaudita por la desinstitucionalidad y la violencia características de la última década.

El problema número uno, el que no se podía soslayar de ninguna manera, era el desalojo violento y la migración caótica de los campesinos a las ciudades. Esa tendencia general del desarrollo capitalista no sólo se había incrementado cuantitativamente sino que había adquirido características trágicas y traumáticas para la población desplazada, porque ésta no fue impulsada por la decadencia progresiva de la agricultura tradicional y la demanda de trabajo en el sector urbano sino por la agresión directa al campesinado en una confusa guerra a la vez política y económica en la que participaban políticos y gamonales, terratenientes y detractores de las Fuerzas Armadas, con el beneplácito o la indiferencia del Estado, enfrentados a guerrillas campesinas de variada índole y propósitos. Cuando el gran acuerdo político le quitó al conflicto el pretexto partidista, quedaron los grupos bandoleros que seguían combatiendo por venganza, por resentimiento o por simple profesionalización de la violencia.

Había muchas razones para emprender una reforma agraria. Era un medio de pacificación, el tratamiento más adecuado para los guerrilleros que aceptaron la paz. Para muchos de

1. LOPEZ MICHELSEN. *La parábola del retorno*, Bogotá, Tercer Mundo, 1988, p. 25.

éstos como para los llamados entonces exiliados de la violencia, un reparto de tierras significaba apenas una reparación por lo que se les había arrebatado.

Era un intento de frenar la migración hacia las ciudades. Esta era sin duda la razón principal que se tuvo en cuenta al elaborar el proyecto de reforma agraria durante la administración de Alberto Lleras. En su ponencia al Congreso, Carlos Lleras dijo el 13 de abril de 1961: "En nuestro concepto, lo que verosímilmente presenciará el país en los próximos años no va a ser una demanda urbana de brazos para industrias y servicios útiles superior a la oferta, sino, por el contrario, un exceso de ésta última sobremanera difícil de absorber. En estas condiciones lo que tienda a vincular a la tierra a la población campesina, puede considerarse como social y económicamente útil, aun en el caso de que en algunos sectores rurales tuviera que prolongarse una economía de simple subsistencia".

Es de observar que en esta argumentación se pone el acento en que no es necesario que el proyecto produzca efectos de desarrollo económico, o un incremento importante en la producción de bienes agrarios, para que estuviera plenamente justificado. Se sabía muy bien que la satisfacción de la nueva demanda en las ciudades. la sustitución de importaciones y la generación de excedentes exportables correría básicamente por cuenta de la agricultura tecnificada, como ya venía sucediendo. Se trataba ante todo de frenar el traslado de la población hacia las ciudades y de evitar en éstas una acumulación incontrolable de desempleo y carencia de viviendas y servicios.

A esto se agregaba la necesidad de dar una respuesta política reformista al impacto creado por la revolución cubana. Por esta misma razón, los Estados Unidos, que pocos años antes se habían opuesto, a veces brutalmente, como en el caso de Guatemala, a intentos similares, proclamaban ahora su determinación de apoyar la distribución de tierras en Latinoamérica. Esta política, como la elaboración de planes de desarrollo, figuraba entre las condiciones para acceder a los créditos blandos de la "Alianza para el Progreso". Tanto Alberto Lleras, en su famoso discurso de Pereira, como los dirigentes norteamericanos, estaban de acuerdo en considerar la explosión de-

mográfica como la amenaza más grande para el mundo en general y para los países subdesarrollados en particular. También se argumentaba, desde luego, señalando la injusta distribución de la tierra y su irracional empleo en nuestro país, en el cual se dedicaban las laderas a una agricultura ineficiente, que generaba erosión y agotaba rápidamente el suelo, mientras las grandes planicies estaban ocupadas por una ganadería extensiva.

Entonces —es decir, desde el comienzo mismo— se hizo evidente la significación social y económica de las instituciones políticas del Frente Nacional. No era posible, en efecto, concebir un programa efectivo de redistribución de tierras que no afectara los intereses de los latifundistas y, en caso de que los afectara, no era posible conseguir para él el apoyo de las dos terceras partes de un Congreso en que estos intereses estaban ampliamente representados.

Por tanto la reforma —la que podría haber sido eficaz— se combatió con argumentos desdeñables, pero con poderes decisorios. Se esgrimió el sagrado derecho de propiedad. Se dijo, a veces se repite todavía hoy, que siendo el Estado el principal latifundista, no había razón alguna para expropiar, ya que sobraban baldíos para repartir tanta tierra como se quisiese a la población campesina y aun a la urbana excedentaria. Los gestores iniciales de la reforma agraria, en primer lugar Carlos Lleras, contestaban a esto con toda franqueza que, desde hacía muchos años, las colonizaciones se habían convertido en verdaderas fábricas de latifundios: los campesinos abrían selvas con métodos esquilmantes —el hacha y el fuego—, en zonas alejadas de los mercados, las vías de comunicación, los servicios y la presencia misma del Estado. Después de unas pocas cosechas, necesariamente de autoabastecimiento, se veían obligados a vender las mejoras a comerciantes ricos y terratenientes ganaderos, y el proceso continuaba selva adentro, destructor y empobrecedor. Si se esperaba que la reforma tuviera efectos reales, económicos, demográficos y de orden público, tenía que llevarse a cabo en el interior de la frontera agrícola, por medio de una redistribución de las tierras peor explotadas y una concentración de minifundios para generar unidades pro-

ductivas económicamente viables, y adonde pudiera llevarse sin grandes inversiones los servicios de educación, salud y asistencia técnica y económica. Sólo así se podría mejorar la capacidad de compra de la población campesina, ampliando el mercado interno para los bienes industriales y al mismo tiempo incrementar la oferta de alimentos. Para que una propuesta de este tipo, cuya justificación era en gran parte de carácter social y político, tuviera efectos reales a escala nacional, era necesario llevarla a cabo con decisión y rapidez y, sobre todo, no se podían derrochar en la adquisición de las tierras mal explotadas los escasos recursos con que contaba el Estado para mejorar y extender las vías, para aportar crédito, asistencia técnica y condiciones de mercadeo, sin todo lo cual sólo se podría multiplicar la economía familiar ineficiente, condenada de antemano al fracaso.

Como vimos, las restricciones políticas propias del Frente Nacional eran un obstáculo insalvable para llevar adelante un proyecto así. Cuando finalmente se aprobó la Ley 135 de 1961, había sido objeto de tantas comisiones y componendas que en la práctica ya no podía perjudicar ni beneficiar a nadie. (Los primeros beneficiarios, los del proyecto Tolima I, huyeron de sus parcelas ante la imposibilidad de pagar su deuda con el Incora). Los pocos y audaces intentos de última hora para salvar la reforma que propuso el ministro de Agricultura, dr. Hernán Toro Agudelo, como el decreto reglamentario que limitaba el valor de las tierras a un porcentaje determinado por encima del avalúo catastral, produjeron tal indignación en los círculos bien pensantes del Congreso, que enseguida cayeron el decreto y el ministro.

Muy poco tiempo después de iniciados los trabajos del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, se hizo evidente que no se podía reformar la tenencia de la tierra, pero en cambio sí se podía reformar la política del Incora. Este dedicó lo fundamental de sus recursos, distritos de riego y otras obras de adecuación de tierras, al crédito supervisado, a la titulación de baldíos y ayuda a colonizaciones y sólo una mínima parte a la redistribución de tierras propiamente dicha.

Una propuesta de intervención estatal en la producción

agropecuaria, completamente diferente de la reforma agraria, tanto en sus fines como en sus medios, se había presentado poco antes al Congreso de la República. Inspirada en las ideas y en los estudios del notable economista Lauchlin Currie, fue rechazada casi sin discusión; pero vale la pena considerarla a grandes rasgos porque significaba una alternativa de intervencionismo económico, que no implicaba, al menos directamente, una transformación en la estructura de la propiedad rural, que impulsaba los sectores más productivos en la actividad agropecuaria, que estaba articulada con una política de desarrollo acelerado del sector urbano y que se basaba en una concepción del crecimiento económico inducido que tuvo y sigue teniendo una influencia extraordinaria en las políticas económicas de nuestro país.

Este breve episodio es también una muestra de la impotencia del gobierno y la debilidad del Estado frente a los grupos de presión en esos primeros años del Frente Nacional, en los que tan urgentes medidas se hicieron necesarias, según el diagnóstico de sus propios líderes y no se pudieron tomar.

En pocas palabras, se trataba de castigar con un impuesto creciente a las mejores tierras mal aprovechadas o inexplotadas. Después de clasificadas según la calidad de los suelos y demás factores que determinan la productividad y la proximidad a los mercados en tierras de tipo A, B y C, se fijarían tasas fiscales inversamente proporcionales a su grado de explotación, que irían ascendiendo a lo largo de los años. Con esta medida se podían conseguir los siguientes resultados: los propietarios de tierras subexplotadas se verían obligados a la larga a cultivarlas con eficiencia o a venderlas, con lo cual se desarrollarían más rápidamente la agricultura tecnificada y la ganadería intensiva. Por otra parte, el valor de la tierra descendería, haciéndola más accesible a los empresarios capitalistas. En tercer lugar, la tierra dejaría de ser una alcancía del capital, ya que ahora nadie tendría aliciente para invertir en ella en espera de valorización.

Poco después el dr. Currie formuló un plan denominado *Operación Colombia*, que iba a contrapelo de los propósitos iniciales de la política frentenacionalista, puesto que en lugar

de frenar la concentración urbana procuraba acelerarla por medio de una inversión masiva en la construcción de viviendas, de la que esperaba un rápido incremento del desarrollo económico general, a causa del efecto multiplicador que tienen estas inversiones, sobre la demanda de múltiples insumos de origen nacional, sobre la demanda de trabajo no calificado y diversamente calificado y, en consecuencia, sobre la demanda de productos agrícolas.

Una medida de este tipo hacía más urgente aún la reforma de la tenencia y el empleo de la tierra urbana, cuya necesidad era reconocida casi por todo el mundo, independientemente de que se fuera a acoger o a rechazar la iniciativa del dr. Currie.

Una manifestación muy característica de la crisis del Estado colombiano se puede ver en el hecho de que la necesidad de una reforma urbana (cualquiera que fuera el nombre que se le diera) era tan ampliamente reconocida, que entre 1960 y 1986 se presentaron decenas de proyectos en ese sentido, a veces cinco al mismo tiempo, unos más tímidos, otros de mayor alcance social, pero ninguno fue aprobado, con excepción del proyecto —casi completamente inocuo— del dr. Mariano Ospina Hernández, que se convirtió en la Ley 61 de 1978, pero fue demandado a los pocos meses, declarado inexequible en su mayor parte por la Corte Suprema de Justicia.

La crisis del Estado

No vamos a considerar aquí los méritos y dificultades de los mencionados proyectos de reforma por medio de los cuales se trataba de conseguir que el Estado incidiera de manera decisiva en el curso de los procesos económicos y sociales en una u otra dirección. Y no sólo a causa de la paridad y las dos terceras partes, sino mucho antes y después de estas condiciones transitorias, a causa del carácter anacrónico de las instituciones políticas. No sólo para adelantar grandes reformas, sino también para llevar a cabo la política económica corriente según las necesidades y las coyunturas que se iban

presentando y para tomar toda clase de medidas inevitables, urgentes o visiblemente provechosas en los más diversos campos.

Esta situación era conocida, por no decir inocultable. En diciembre de 1965, Alberto Lleras la formuló así: "El equilibrio del poder y el reparto de funciones hecho en 1886 se ha venido preservando celosamente en todas las enmiendas posteriores a la Carta. Pero desde hace 35 años, es decir, desde cuando se iniciaba la auténtica vida moderna de Colombia, todo lo que tiene importancia para los ciudadanos, en las normas fundamentales, y desde luego en materias económicas y sociales, casi sin excepción ha sido el producto de facultades extraordinarias otorgadas por el órgano legislativo al ejecutivo o de decretos de estado de sitio. Este solo hecho, indiscutible, acusa una falla gravísima de la norma constitucional, porque la vida y la historia no suelen ser siempre anormales y extravagantes. La interpretación única de este ya larguísimo episodio es la de que la distribución de las funciones entre las ramas del poder es arcaica y que hay que hacer una nueva. Un país que sólo puede conducirse con medidas de excepción y en estado de sitio no es, necesariamente, un país inmanejable, sino la víctima de una Constitución obsoleta".

Es evidente que la circunstancia aquí descrita se prolonga hasta hoy. Durante los últimos treinta años hemos vivido bajo el imperio de una Constitución que no funciona y al mismo tiempo en una permanente alteración del orden público, que no se agudiza nunca hasta una seria confrontación que amenace militarmente la continuidad del poder, ni desciende hasta lograr una paz estable; a veces este último fenómeno, mucho más viable y escandaloso, tiende a ocultar el primero o en todo caso lo hace aparecer como secundario y derivado. Son dos problemas distintos, no independientes ciertamente, pero no reductibles uno a otro ni inexplicables en términos de causa y efecto, cualquiera de los dos que se quisiera situar en el primer término. Muchas consideraciones hacían pensar que la reforma de las instituciones políticas sería un acto sencillo y urgente: el hecho de que su carácter anacrónico resultara inocultable y hubiera sido proclamado por los jefes de los

partidos mayoritarios; el hecho de que existiera un acuerdo permanente entre éstos; la situación de cada una de las ramas del poder; la ineficacia, lentitud, descoordinación e inmoralidad de la administración pública; la inoperancia del Congreso; la crisis de la justicia.

Por otra parte, la reforma del 68 no afectaba los intereses de ninguno de los sectores económicos que están representados de manera indirecta pero desproporcionadamente grande en el Congreso, a través de los dos partidos tradicionales, como son los terratenientes urbanos y rurales, los industriales, comerciantes y capitalistas financieros. ¿Quiénes eran entonces los adversarios de la reforma? ¿La oposición política propiamente dicha, el Movimiento Revolucionario Liberal y la Alianza Nacional Popular? Resultaba impresentable que después de haber combatido ardorosamente las instituciones del Frente Nacional salieran ahora defendiendo lo peor de ellas: el requisito de las dos terceras partes. Esto significaba, claramente, que no estaban defendiendo una ampliación de la democracia sino el poder de obstrucción de las minorías.

En realidad el MRL apoyó la reforma y fue ésta una de las principales razones de su posterior reincorporación al partido liberal. La Anapo podía ciertamente hacer cualquier cosa, pero era muy pequeña. El alvarismo podía oponerse por razones tácticas, pero no de principio. Aunque la coalición gobernante acababa de salir fortalecida de las elecciones de 1968, aunque el proyecto no chocaba con grandes intereses económicos ni se contraponía a la posición política explícita de ninguno de los grupos importantes representados en el Congreso, estuvo a punto de hundirse y el presidente presentó su renuncia ante el Senado como medida extrema para salvar la reforma. La aprobación de ésta era puesta de hecho como condición para continuar en el cargo en la carta de renuncia: "Yo tendría derecho a entender que la no aceptación de esta renuncia conllevaría la voluntad mayoritaria de aprobar los dos proyectos de acto legislativo pendientes en la primera vuelta y de darles luego pronta aprobación en la segunda (...) no tendría, en efecto, sentido el que se pretendiera imponérseme la obligación de continuar como jefe del gobierno y cabeza de una

coalición política derrotando al mismo tiempo los programas que ese gobierno y esa coalición han sustentado".

La reforma se aprobó y consistía fundamentalmente, como se sabe, en una redistribución de las funciones y competencias del Legislativo y el Ejecutivo, de manera que éste último tuviera gran autonomía en el ámbito económico y en el manejo fiscal y cambiario, en fortalecer el gobierno central permitiéndole crear un gran número de institutos descentralizados que permitieran programar y tecnificar la creciente intervención del Estado en todos los campos de la vida social.

No consideraremos esto ahora; lo que nos interesa en el episodio que acabamos de narrar es una manifestación muy clara de lo que había ocurrido en esos diez primeros años del Frente Nacional y de lo que ocurriría después en la política colombiana. No era la primera ni sería la última vez que el Ejecutivo se veía en dificultades, como se ha visto con frecuencia, en la imposibilidad de sacar adelante un programa, a pesar de contar con una gran mayoría de parlamentarios que habían apoyado ese mismo programa en la campaña electoral. Lo revelador del caso que consideramos es que no se trataba de un viraje que pudiera desatar oposiciones de chocar o de principios ideológicos, como ocurrió con las reformas de López Pumarejo; que en ese momento, la autoridad de los jefes de los partidos y sus fracciones no estaba en cuestión. Esto se reflejó claramente en el debate mismo, en el cual la inmensa mayoría de los congresistas se desinteresó por completo por las implicaciones que pudieran tener los cambios en la estructura del Estado en la vida económica y social del país; y, con pocas excepciones, los participantes concentraron su atención en los aspectos de la reforma que los afectaban directamente a ellos y no a sus representados, como los auxilios y el número de curules que correspondería a cada circunscripción. Que no defendían el poder legislativo como tal a raíz de una determinada concepción de la democracia, se vio muy claro en el hecho de que aceptaron gustosos el recorte de sus atribuciones a cambio de prebendas como los auxilios parlamentarios y la prolongación del período a cuatro años que el gobierno les concedió. Ahora podían hacer menos, pero durarían mucho

más y serían más difíciles de cambiar, ya que los auxilios significaban, entre otras cosas, una ventaja sobre futuros competidores.

La política es una especie curiosa de profesión liberal, con sus propios intereses de gremio y su propio escalafón —la famosa fila india—. Sin duda, seguían vigentes los medios clásicos del ascenso político, como siguen hoy: los vínculos familiares, los poderes económicos tradicionales, el desempeño brillante y eficaz en el periodismo, en la oratoria de masas y parlamentaria. Medios de ascenso que correspondían a personalidades nítidamente diferenciadas, ideologías reconocibles y posiciones acordes con los intereses de varios grupos sociales que no siempre eran los de su propio origen. Los políticos que habían ascendido por esos medios seguían teniendo, desde luego, gran importancia y muchas oportunidades, pero perdieron gran parte de su poder ante la irrupción de las nuevas políticas, de los expertos en la gestión electoral directa, cultivadores de clientelas que no necesitaban ser convencidas por métodos dialécticos ni entusiasmadas por habilidades oratorias, ni persuadidos de los beneficios de un programa para determinados sectores sociales. En las campañas presidenciales necesitaban, ante todo, hacer valer su fuerza local o regional, puesto que era ésta la que les permitiría reclamar en pago de sus servicios electorales la parte correspondiente de participación en los cargos públicos. López Michelsen expresa muy bien la incomodidad de corte clásico frente a sus propios seguidores del nuevo estilo: "La campaña (para la presidencia de 1982) se adelantó en medio de un gran desorden intelectual, y casi, diría yo, de una gran indiferencia por los planteamientos del candidato. Las manifestaciones se caracterizaban por una inmensa algarabía, en donde el principal interés era el de hacerse presentes los distintos grupos locales y acallarse los unos a los otros. En Neiva tuve que suspender mi intervención en una plaza pública, mientras explicaba por qué el departamento iba a convertirse en el primer centro petrolífero del país, y en Barranquilla me ocurrió otro tanto, cuando analizaba el alcance de la unificación en las tarifas de energía eléctrica y las perspectivas de la represa de Urrá. A los grupos liberales les interesaba más que todo ponerse en evidencia y el que el

candidato planteara temas de interés público venía a ser en cierto modo indiferente"[2].

Aquí se describe de manera muy nítida el hecho de que la política programática había caído en desuso y los gestores electorales sólo querían mostrar su poder electoral, para reclamar a partir de él la cuota de poder burocrático al que creían tener derecho. Se habían invertido los papeles: el candidato ya no se presentaba ante los manifestantes, sino que éstos se presentaban ante el candidato. Y era bueno que éste no fuera a imaginarse que habían asistido por ser él quien era y por pensar lo que pensaba, sino porque habían sido llevados por los jefes locales, dueños de los votos.

Los "caciques", como suele llamárselos, derivan de las características descritas una extraordinaria libertad de acción. Pueden pasar por las pugnas más enardecidas a la alianza sin que medie ninguna rectificación, y sin tener que explicar nada a nadie. Pueden conceder su apoyo a un candidato y a otro de manera por completo independiente del contenido de sus programas; pueden emplear los métodos más heterodoxos para conseguir su caída electoral. Un excelente investigador de los problemas económicos y sociales de nuestras ciudades, dice así, hablando de las "urbanizaciones piratas": "El mecanismo es de alta rentabilidad, no sólo desde el punto de vista económico. Algunos de los mayores capitales políticos de nuestro país han crecido y se mantienen a través de este medio, el cual pretende resolver el problema de la vivienda para grupos marginados, a cambio de sus votos; el resultado es situarlos en posición de menesterosos de los servicios y facilidades urbanas a costa de la comunidad, y de cuyas peticiones se convierte en vocero desde las corporaciones públicas quien, a la luz de la más elemental equidad, debería ser perseguido como reo de empobrecimiento comunal y de deterioro de las empresas de servicio público"[3].

---

2. LOPEZ MICHELSEN. *Op. cit.*, p. 25.
3. GIRALDO, FABIO. "Reforma urbana y sociedad", en *Reforma urbana y desarrollo social*, Fabio Giraldo (editor), CAMACOL, 1989, p. 30.

Esta "casta" política es en gran parte el efecto de la pérdida de identidad política que trajo consigo el Frente Nacional. No existían, probablemente, otros medios que los inventados por ellos para conseguir votos para unas elecciones cuyo resultado —la composición de los cuerpos colegiados y el presidente— estaba previsto y acordado de antemano. Pero fue también un nuevo e importantísimo factor de despolitización. Esta despolitización se manifiesta por una parte en la abstención electoral, que no es, ciertamente, indicadora de que una gran parte de la población esté contenta con su suerte, sino, más bien, de que la política como tal ha caído en el descrédito. Por otra, en la forma misma de participación electoral a cambio de ventajas inmediatas y no pocas veces de dinero.

Centralismo y descentralización

Con la reforma del 68 el Congreso sólo perdía poderes nominales, que en su gran mayoría nunca había ejercido y no estaba en condiciones de ejercer. Esta reforma está orientada sobre todo al fortalecimiento del Ejecutivo, con el fin de asegurar una intervención directa de éste en los más diversos aspectos de la vida económica del país, para lo cual se creó un gran número de organismos paradójicamente denominados institutos descentralizados, que iban a ser la expresión de una mayor descentralización de la dirección económica del Estado. Un autoritarismo burocrático era la tendencia dominante del gobierno. Para compensar el vacío entre el Estado y la sociedad civil, para darle a ésta última alguna representación que los partidos políticos, por los fenómenos antes descritos, no podían tener, se fundaron las juntas de acción comunal y las asociaciones de usuarios campesinos.

Todo esto podría concebirse más como una adecuación a la decadencia del Congreso y a la fragmentación localista de los partidos que como un intento de rectificación de estos hechos. En los años siguientes esta situación no mejoró; en 1979, por ejemplo, no se atrapó un solo proyecto de ley que

hubiese tenido origen parlamentario y durante muchas legislaturas sólo se llega al quórum reglamentario para llevar a cabo cerca de la mitad de las sesiones que ordena la Constitución, que son bien pocas.

Esta última práctica ha colaborado mucho al desprestigio de la institución parlamentaria, sobre todo porque el ausentismo no es sólo desinterés e irresponsabilidad, sino, frecuentemente, oposición pasiva a medidas a las que sería demasiado impopular oponerse abiertamente y en otras ocasiones manifestación silenciosa del descontento de sectores de los partidos por el "tratamiento" de que han sido objeto por parte del Ejecutivo, es decir, porque no consideran suficientes los cargos que se les han otorgado en la burocracia o bien porque los parlamentarios de diversas regiones se constituyen como bloque para presionar medidas y nombramientos que las beneficien.

Desde 1958 hasta hoy el Congreso ha estado sistemáticamente a la zaga del Ejecutivo en lo que se refiere a las reformas económicas y políticas. Casi todas las propuestas avanzadas de origen gubernamental o de origen parlamentario, pero adoptadas por el gobierno, se han hundido, han sido rechazadas o, en el mejor de los casos, aprobadas con modificaciones que significan casi sin excepción una disminución o atenuación de su alcance reformista. Esto no fue solamente válido para las reformas económicas y sociales, como las de tenencia de las tierras urbana y rural y otros mecanismos de redistribución del ingreso y la riqueza, sino también para las reformas políticas y administrativas, encaminadas a la ampliación de la democracia, a la descentralización política administrativa, de los ingresos fiscales y de la planeación económica. Y ello a pesar de que los vicios y el carácter restringido de nuestra democracia eran denunciados o al menos reconocidos por casi todos los sectores políticos, del mismo modo que lo eran los efectos adversos que tiene para el desarrollo nuestro centralismo burocrático.

La ineficiencia económica y administrativa del dirigismo centralista, y los intentos de superar esa estructura económica y estatal, son comunes a toda Latinoamérica, y más allá de

Latinoamérica constituyen, en verdad, un rasgo característico de nuestra época. Los países capitalistas europeos como Francia, Italia, España, Bélgica y Portugal, llevan a cabo diversas reformas de este tipo. Lo mismo ocurre, de manera más democrática aún, en la Unión Soviética y China. Esto se debe a que el desarrollo económico privilegia cada vez más la rápida transformación de las tecnologías y los procedimientos, las ventajas coyunturales y locales, la permanente renovación de los conocimientos y la adaptabilidad a las variables condiciones de los mercados locales, regionales y de mercado mundial. Para enfrentar con éxito esta nueva situación se requiere ante todo flexibilidad en los métodos de producción, comercialización y promoción. Se ha llegado a una innovación permanente de los sistemas por la introducción cada vez más rápida de los conocimientos científicos en la industria, la agricultura, los servicios y las comunicaciones. El descubrimiento y el cambio ya no es un acontecimiento afortunado que puede otorgar ventajas por mucho tiempo. Ahora es un hecho cotidiano, casi rutinario, que debe ser previsto y promovido. Ya que si las innovaciones no son generadas o rápidamente adoptadas, ramas enteras de la producción se vuelven obsoletas y pierden la competitividad en el mercado internacional hasta el punto de que ninguna barrera proteccionista puede sostenerlas. Y si una barrera semejante se trata de imponer a pesar de todo, el resultado es un descenso en la productividad del trabajo de tales proporciones, que afecta los ingresos de la población aunque haya una buena distribución del ingreso y la riqueza y, sobre todo, liquida la esperanza de pasar a la sociedad industrial moderna. Por eso la China se vio prácticamente forzada a abandonar la política aislacionista de "apoyarse en sus propias fuerzas" y cambiarla por la política de "las cuatro modernizaciones", rompiendo las rígidas concepciones doctrinarias, y los dirigentes soviéticos sostienen que si su país no cambia radicalmente su planificación estatal centralizada por la autonomía y autofinanciación de las unidades productivas, se convertirá, dentro de no mucho tiempo, en un país del tercer mundo.

Por lo tanto, independientemente del modo de producción

de que se trate, es imposible hoy negar la ineficiencia económica y administrativa del dirigismo centralista que hasta hace poco se consideraba como un triunfo de la racionalidad; pero que en realidad inhibe o impide la multiplicidad irremplazable de las iniciativas y las respuestas locales a situaciones particulares conocidas de cerca.

Los planes pretensiosamente detallados a largo plazo cayeron en desuso en todas partes. Los mismos soviéticos reconocen el carácter anacrónico de sus famosos planes quinquenales. En cuanto a los nuestros como el plan decenal de inversiones, el Plan Lebret, o veinticinco años, y demás, nunca se convirtieron en una camisa de fuerza porque nunca existieron los medios económicos ni los instrumentos políticos para llevarlos a cabo. Estábamos demasiado desplanificados por la dependencia del sector externo, por las coyunturas del mercado y por las tendencias encontradas, para que fueran algo más que fantasías estatales.

Los intentos de ejercer un tipo de control rígido desde el centro, con el pretexto de coordinación y racionalidad, van siendo substituidos en todas partes por los criterios de flexibilidad y autonomía financiera de las unidades productivas, de las regiones y las localidades, por una mayor disponibilidad de los recursos y los ingresos fiscales y una descentralización política y administrativa.

Hay, pues, procesos económicos y tendencias políticas que a escala mundial y latinoamericana presionan hacia una democratización, hacia una gestión más participativa, cercana y controlable por los ciudadanos.

En Colombia, la necesidad de una reforma que vaya en esa dirección se ha vuelto particularmente urgente debido a la mencionada situación de los partidos tradicionales y a la extraordinaria debilidad del Estado. Esta debilidad consiste básicamente en la falta de consenso, en la incapacidad para contener los conflictos sociales en el marco de la legalidad, en la pérdida del monopolio de la fuerza, en la parálisis y el desbordamiento de la justicia. La no prestación de los servicios esenciales, etc..

La mencionada incapacidad de contener los conflictos so-

ciales en el marco de la legalidad tiene múltiples manifestaciones. En unos casos el Estado reconoce de hecho la estrechez de las normas vigentes y admite su transgresión sistemática como algo normal sin decidirse a cambiarlas ni hacerlas cumplir. Es el caso, por ejemplo, de la legislación laboral en la que están prohibidas las huelgas en servicios públicos, que es donde se producen con más frecuencia: bancarios, educadores, jueces, transportadores, petroleros, etc.. La evasión fiscal es un fenómeno generalizado y crónico, por vía de los avalúos catastrales, las declaraciones disminuidas, la no declaración, hasta el punto de que, fuera de quienes viven exclusivamente de sus salarios y tienen retención en la fuente, resulta excepcional que alguien pague los impuestos que le corresponden según la ley. A causa de la imposibilidad y de la falta de prioridad a la prestación de los servicios públicos y de la satisfacción de los derechos económicos y sociales de la población el Estado ha tenido que reconocer las acciones ilegales, como los paros cívicos, las tomas de vías y edificios públicos, como reivindicaciones justas e inevitables con las cuales es necesario pactar.

La crisis de la justicia es tal que sólo el cuatro por ciento de los casos reciben sentencia y hay acumulados 1.100.000 procesos por temor, por incredulidad, y por muchas otras razones la mayoría de los delitos no son denunciados a las autoridades —el 80%, según el instituto SER—.

La forma de las migraciones, la inseguridad y el desempleo han generado grandes zonas de población marginal en las ciudades, con asentamientos ilegales y economía informal, y en las regiones afectadas, en las que casi no hay presencia del Estado. Los diferentes elementos que constituyen la crisis del Estado son ampliamente conocidos desde hace tiempos, aunque varíe el peso relativo que los diferentes intérpretes y tendencias asignan a cada cual. Era reconocida también por casi todo el mundo la necesidad de una reforma de las instituciones y sólo diferían las opiniones en cuanto al alcance y la profundidad de ésta. No deja por lo tanto de asombrar el hecho de que los partidos que habían encontrado la manera de repartirse el poder del Estado no encontraran ninguna vía para reformarlo.

A primera vista esa incapacidad se presenta como una serie de circunstancias adversas y gratuitas. Una serie de propuestas que no alcanzaron a convertirse en proyectos de ley o que se "hundieron" sin haber sido debatidas; una "pequeña constituyente" que fue declarada inexequible en el gobierno de Alfonso López M.; una reforma constitucional, la de 1979, igualmente anulada por cuestiones de forma, etc., pero es evidente que aquí no se trata de una serie de tropiezos ocasionales. La reforma de López, sobre lo que parecía existir un acuerdo en 1977, se ocupaba principalmente de la reorganización de la rama jurisdiccional y de la transformación de la administración regional, departamental y municipal. Si sobre estos temas hubiera existido un verdadero acuerdo y una correspondiente voluntad política en los partidos, la situación no se habría quedado estancada durante casi una década a causa de una dificultad pasajera que se refería al mecanismo adoptado para llevarla a cabo y no a la cosa misma.

La verdadera oposición a los cambios no se expresa en Colombia, al menos en las últimas tres décadas, como una corriente política de partido o de sectores de los partidos, con sus propios argumentos e intereses, con su crítica directa de las iniciativas en el parlamento y la prensa, a la manera como se produjo la oposición a las reformas del 36. Ahora opera como una fuerza de inercia, disolvente, ausentista, capaz de trabar, aplazar e impedir las reformas que casi nunca se atreve a combatir. La manía de los acuerdos englobantes, en lugar del mecanismo democrático de oponer claramente una tesis a otras, defender cada una ante las cámaras y ante la opinión, y decidir finalmente por mayoría lo que se acoge y lo que se rechaza, se tomó la costumbre, propia del espíritu frentenacionalista, de buscar un apoyo en los más diversos grupos, por medio de la capacidad de negociación, máxima virtud clientelista que ha producido entre nosotros napoleones de la milimetría y genios de la vaguedad. Así las iniciativas son sometidas a un proceso de concesiones y modificaciones en el curso del cual se acaba el plazo para su debate o terminación inicial.

Así ocurrió con los cerca de veinte proyectos de ley de reforma urbana presentados a partir de 1960, con los proyectos

de descentralización que a veces incluían elección popular de alcaldes y gobernadores y que sólo vinieron a ser discutidos en el gobierno de Belisario Betancur.

La violencia política en Colombia*

1. Una democracia enigmática

Los dirigentes de los dos grandes partidos políticos colombianos —el liberal y el conservador— se sienten muy orgullosos de la "tradición civilista" de nuestro país. Colombia, en efecto, no ha sido gobernada por militares, a consecuencia de un golpe de Estado, sino durante cuatro años en el presente siglo, caso muy raro en América Latina.

En la actualidad el sistema político tiene todos los rasgos de la democracia clásica: las elecciones se suceden ininterrumpidamente dentro de los plazos fijados por la ley. En ellas se elige directamente al presidente de la República, los representantes al Congreso Nacional y a los concejos municipales. En estos cuerpos colegiados están representados miembros de diferentes grupos políticos de oposición, casi siempre de ideología comunista. Existe la separación de los tres poderes públicos: ejecutivo, legislativo y judicial. Hay libertad de expresión y de organización. Los medios de comunicación no están sometidos a la censura oficial, todos los candidatos inscritos legalmente a la Presidencia de la República, liberales, conservadores, comunistas de diversas tendencias e, incluso una pintoresca bruja de Bogotá, cuentan con espacios gratuitos iguales en la televisión y pueden crear sus publicaciones y sus programas radiales. Hay libertad de huelga, excepto en los servicios públicos (y en lo que se declare como tal, por ejemplo los

---

* En la revista *Foro* Nº 12, junio de 1990.

bancos) y fuero especial para los dirigentes y fundadores de sindicatos. Hay libertad de cátedra, hasta el punto de que muchos maestros y profesores —sobre todo en el sector público de la educación— son marxistas, libertarios, ecologistas y de otras tendencias difícilmente clasificables, pero adversas al sistema político y económico establecido. Próximamente (marzo de 1988) se llevarán a cabo las elecciones para alcaldías y quedará abierta la posibilidad de los plebiscitos municipales, con lo cual se dará, sin duda, un gran paso en el acercamiento de las comunidades a la toma de decisiones que las afectan directamente y ya se han iniciado las campañas de grupos y partidos para la promoción de sus candidatos. Más adelante hablaremos de esto.

Hay que reconocer que estas normas e instituciones no son una simple apariencia, que en cierto modo funcionan y que la inmensa mayoría del pueblo colombiano es partidaria de la democracia, hasta el punto de que los sectores extremistas de derecha y de izquierda se ven obligados a hablar en su nombre para no quedar completamente aislados.

Un fenómeno relativamente nuevo que ha crecido de manera explosiva en los últimos años es el de los movimientos sociales reivindicatorios. Paros cívicos, marchas campesinas, toma de edificios públicos, interrupción de vías, etc.. En la mayoría de los casos son movimientos para exigir del gobierno la prestación o la mejora de los servicios públicos, pero también la construcción o arreglo de vías, hospitales, escuelas, etc.. En algunas oportunidades se plantea como principal necesidad el desmonte de grupos paramilitares y la desmilitarización de ciertas zonas.

La importancia de estos movimientos consiste en que se basan —al menos en principio— en las necesidades más urgentes de las comunidades y convocan a los ciudadanos a participar en ellos en su calidad de afectados por dichas necesidades, independientemente de sus alinderamientos políticos, religiosos o sindicales. La importancia de este nuevo tipo de acción política —puesto que se trata de una presión directa sobre el Estado— es extraordinaria. Se trata nada menos de que una gran parte de la sociedad colombiana ya no vive su miseria,

su abandono y sus carencias como una fatalidad natural, sino como una negación de sus derechos. El gobierno ve estas movilizaciones con una enorme preocupación; pero no ha querido tratarlos por medio de la represión. En parte, porque reconoce que sus reclamos son casi siempre justos; en parte, por convicción democrática, y en parte porque, dada la magnitud que han alcanzado, su represión armada tendría consecuencias imprevisibles.

Los elementos mencionados son suficientes para trazar a grandes líneas el panorama de una democracia muy viva, en proceso de apertura y de renovación.

Pero esta democracia está auténticamente habitada por el terror en toda la trama de sus relaciones y en todo el territorio nacional. Existe la libertad de prensa, en el sentido de que no hay censura oficial; pero en este momento más de 50 periodistas están amenazados de muerte, 10 han tenido que salir del país por este motivo y 20 han sido asesinados. Tenemos, pues, la censura del terror.

Existe la libertad de organización y participación política; pero el único grupo de oposición de izquierda, la Unión Patriótica, fundado en 1986, ha pagado su actividad proselitista con la muerte de cerca de 500 de sus militantes y simpatizantes, entre ellos su dirigente y candidato presidencial, varios congresistas y numerosos diputados y concejales. De modo que también en este caso la oposición legal reconocida y hasta saludada por el gobierno, está siendo prohibida por el terror.

Otro tanto puede decirse de la libertad sindical. La CUT (Central Unitaria de Trabajadores, dirigida por el ministro de Trabajo del gobierno anterior) denuncia que, en menos de un año desde su fundación (noviembre de 1986), han sido asesinados 54 líderes sindicales (*El Espectador*, octubre 21 de 1987, p. 2 A).

Hay libertad de cátedra, aunque naturalmente en la medida en que el terror no logre impedirla. FECODE (Federación Colombiana de Educadores) denuncia que entre sus afiliados hay 300 amenazados de muerte y 15 han sido asesinados. El gobierno reconoce la gravedad de estas amenazas. Así, el procurador general de la Nación pidió al ministro de Educación

trasladarlos a otros sitios del país o bien ofrecerles seguridad de otro tipo.

En lo que respecta a profesores universitarios es imposible hacer una apreciación cuantitativa de los amenazados porque muchos de ellos salen del país o dejan sus cargos directivos sin hacer público el motivo.

Muchos y muy conocidos artistas, escritores e intelectuales han huido al exterior. También miembros de los comités de defensa de los derechos humanos.

Fuera de esto están los desaparecidos. 313 casos fueron denunciados por la Organización de los Derechos Humanos. Y a propósito de torturas dice el informe de Amnistía Internacional: "una lista de 242 casos de denuncias de malos tratos que habían pasado a ser investigados por el procurador delegado para la Policía Nacional en 1985. Nueve de éstos habían resultado en medidas disciplinarias que iban desde "reprimenda" hasta multas equivalentes a cinco días de sueldo y en un caso de suspensión por treinta días. Se habían iniciado investigaciones policiales en dieciocho casos de supuesta desaparición forzada, recomendándose en uno de ellos que se instruyera acusación formal" (*El Espectador*, Magazín Dominical No. 240, noviembre 1° de 1987).

Varios miles de supuestos criminales, homosexuales, travestidos, locos, simplemente pobres, vagabundos, mendigos, recogedores de basuras, etc., han sido asesinados en diversas ciudades en rondas nocturnas de misteriosos grupos motorizados, y muchos de los cuales no pueden ser identificados por estar completamente desfigurados por ácido o por el fuego y son enterrados en fosas comunes.

Lo más inquietante y lo más sospechoso es que de las innumerables investigaciones emprendidas por las autoridades para dar con el paradero de los autores de estos hechos, no resultó nadie a quien se le pudiera probar nada. En el informe de Amnistía Internacional sobre violaciones a los derechos humanos en Colombia, correspondiente a 1987, se lee: "Los portavoces militares no discutieron la cifra de muertos estimada, pero calificaron a las víctimas de 'criminales' y 'subversivos' y a sus homicidas de misteriosos vigilantes civiles...".

¿Quiénes son, pues, los que de esta manera ejercen el terror en el seno de esta enigmática democracia sin que les ocurra nada?

El Ministerio de Gobierno leyó ante el Congreso de la República, una impresionante lista de más de cien escuadrones de la muerte, que le facilitó el DAS (Departamento Administrativo de Seguridad) como resultado de sus investigaciones. No dudamos de la buena fe del ministro y de su deseo personal de identificar y comenzar a combatir este flagelo; pero la famosa lista tiene tantas cosas extrañas que más contribuye a oscurecer que a esclarecer el fenómeno que tratamos.

En efecto, muchos de los grupos aquí "identificados" son evidentemente inventados. Por ejemplo, aparece entre ellos, ubicado en Antioquia, un grupo denominado "Muerte a Jueces y Magistrados". Ahora bien, esto es completamente insensato. Existe, desde luego, en todo el país la práctica generalizada de amenazar de muerte y asesinar a los jueces cuando no se dejan sobornar o intimidar por aquellos a quienes deben juzgar. Esta práctica es tan eficaz que ha llegado a paralizar la justicia colombiana, como lo confiesa hoy todo el mundo. Pero una práctica no es lo mismo que un grupo localizado. Lo mismo puede decirse de "Muerte a Abigeos" y "Muerte a Invasores", del Atlántico. Desde hace muchísimos años, los terratenientes, actuando por sí mismos o, frecuentemente, en combinación con la policía y el ejército, proceden a "limpiar la zona", es decir, a matar a quienes consideran sospechosos de robo de ganado (abigeos); o cuando campesinos sin tierra se asientan en sus propiedades. De esta manera se desvía la dirección de la lucha que el gobierno debe llevar a cabo: en lugar de combatir una práctica generalizada, consistente en que terratenientes, narcotraficantes, bananeros, etc., se combinan con sectores de las Fuerzas Armadas para suprimir a quienes amenazan sus intereses, se pretende combatir un sinnúmero de grupos dispersos y locales. Es claro que muchos de ellos jamás serán encontrados, por la simple razón de que han sido inventados por el mismo DAS para servirlos al ministro como prueba de sus diligentes investigaciones. Según la lista que comentamos, existe en el Meta un grupo denominado "Autodefensa de los

Bienes de los Narcotraficantes". ¡Qué cosa más redundante! Como si el narcotráfico pudiera existir sin una fuerza armada para defender, no sólo sus bienes, sino, en general, las condiciones de su negocio. Esperamos que el DAS se dedique a buscar este curioso grupo allá en el Meta.

Por otra parte, se presenta un conjunto de nombres que parecen pertenecer a la izquierda: Federación de Organizaciones Revolucionarias y Obreras, Ejército Popular Revolucionario, etc.. El conjunto da la impresión —y probablemente tiende a darla— de que hay en el país un verdadero mosaico de organizaciones locales, independientes y a veces altamente especializadas ("Muerte a Homosexuales"), unas de extrema derecha, otras de extrema izquierda, y cuando un colombiano muere o es amenazado de muerte, habría que saber cuál de estas organizaciones es responsable y quiénes son sus miembros, lo que, naturalmente, nunca se logra.

Parece redundante incluir organizaciones de izquierda porque todo el mundo sabe que hay en realidad varios movimientos guerrilleros que practican el terrorismo, asaltan bancos, hacen secuestros, como el EPL (Ejército Popular de Liberación), el M-19 (Movimiento 19 de Abril), ELN (Ejército de Liberación Nacional) y algunos otros.

Cuando hace poco tiempo se decidió —nadie sabe quién o quiénes decidieron— suspender la matanza de mendigos, homosexuales y supuestos criminales en Cali, no cayó ningún grupo, sólo se supo que habían sido expulsados más de 70 policías, ¿qué pasaba pues?

Encabeza la lista el famoso MAS (Muerte a Secuestradores), una siniestra organización creada a raíz del secuestro de la hija de un miembro del Cartel de Medellín. Hace algunos años, el entonces procurador de la Nación, Carlos Jiménez, publicó una larga lista de miembros de esta organización designados con nombres propios; en ella aparecían varios militares en retiro y 59 en servicio activo. El Ejército reaccionó con "espíritu de cuerpo", expresando su indignación y dedicando un día de salario de todos los militares para costear la defensa de sus compañeros acusados. Realizada la investigación a cargo de la justicia penal militar, naturalmente a nadie se le encon-

tró culpable de nada y, al contrario, algunos de los acusados fueron ascendidos. Años más tarde, el mismo procurador expresó su consternación "ante la ola de violencia oficial que arrecia"; protestó porque el personal policial y del Ejército siguiera siendo intocable por los delitos cometidos, mientras realiza "el trabajo sucio de la contrainsurgencia y de la contradelincuencia", y nombró a los comandantes de la Policía Nacional de Cali entre las personas que merecían ser procesadas. El informe de Amnistía Internacional correspondiente a 1987 dice lo siguiente: "De los cientos de casos estudiados por Amnistía Internacional surgió abrumadora evidencia de la responsabilidad oficial. Los pistoleros de los escuadrones de la muerte portaban armas militares abiertamente en presencia de policías y tropas uniformadas y viajaban en vehículos militares o autos, sin identificación ni matrícula, algunos de los cuales fueron vistos estacionados en recintos policiales y militares. Los pistoleros pasaban libremente por los numerosos retenes o puestos de control de carreteras (Colombia se encontraba en estado de sitio) y se les observó en ocasiones entregando presos en bases y cuarteles militares. En muchos casos los testigos identificaron por su nombre a personal militar y policial, y varias víctimas de los escuadrones de la muerte sobrevivieron y describieron su detención, los interrogatorios bajo tortura y los intentos de asesinarlas de las Fuerzas Armadas regulares" (*El Espectador*, Magazín Dominical No. 240, noviembre 1° de 1987).

Salta a la vista la impotencia del gobierno civil, del poder judicial, que lo ha proclamado, y del legislativo, para controlar este fenómeno desconcertante, inscrito en un marco de instituciones democráticas. Nadie se hace ilusiones sobre el hecho de que una de las dos cosas tiene que terminar: o la democracia se afirma y se extiende acabando con la guerra sucia, o ésta termina por imponer la clase de gobierno que le corresponde.

Consideremos ahora los diversos factores que han contribuido a crear la situación antes descrita. No los enumeramos según su grado de importancia ni según el orden histórico de su aparición, porque se trata de una confluencia compleja de causas interrelacionadas muy difícil de jerarquizar.

2. El narcotráfico

Por sus características delictivas y clandestinas, este negocio no podría simplemente existir sin un aparato de represión propio muy poderoso y altamente sofisticado. ¿Cómo garantizar, en efecto, el pago de los dineros procedentes de la venta de narcóticos, si no es porque quienes los adeudan están seguros de que ellos o sus familiares serán asesinados en caso de negarse a pagar, aunque se escondan o se vayan a vivir a otros países? La premisa del narcotráfico es, pues, la creación de una poderosa fuerza armada que haga posible su funcionamiento, que sirva, además, para proteger a los grandes empresarios o "capos" contra la amenaza de secuestros y extorsión por parte de delincuentes comunes o grupos políticos alzados en armas, y contra la persecución de las autoridades. A esta función se añade la intimidación y el asesinato de jueces, magistrados y funcionarios públicos que condenen, estorben y combatan con decisión esta modalidad delictiva. Las funciones de esta armada se extienden luego al asesinato de periodistas que alerten a la opinión pública sobre la gravedad de este fenómeno. La combinación de amenazas, que todo el mundo sabe que pueden ejecutarse porque en innumerables oportunidades lo han sido, y sobornos igualmente efectivos, confiere a las personas y parcialmente a las actividades de los grandes narcotraficantes una impunidad casi completa. Hasta el punto de que cuando uno de ellos —Carlos Lehder— cayó en poder de las autoridades, la gente sospechó —y él mismo declaró— que había sido entregado por sus socios, en represalia por haber violado pactos de distribución de cuotas de exportación. Otra función de las bandas mercenarias —muy clásica en el género— es el arreglo de cuentas entre los diferentes grupos.

La "justicia" del terror y el soborno tiende a paralizar la justicia institucional, ya que resulta casi imposible proteger los jueces, como se ve por el hecho de que un ministro de Justicia fue asesinado y un exministro escapó gravemente herido de un atentado en Budapest, adonde fue enviado como

embajador con el fin de protegerlo contra la venganza de la mafia, por la firme actitud que tuvo durante su gestión.

De este modo se crearon verdaderos ejércitos de sicarios, asesinos profesionales que cobran una suma determinada según la categoría de la víctima y los correspondientes riesgos. En el notable informe presentado al ministro de Gobierno por una comisión de investigadores colombianos del más alto nivel, se caracteriza así al sicario: "Ciertamente, esta modalidad de asesinato por delegación no es nueva en Colombia, puesto que en épocas pasadas se expresó en los tenebrosos personajes apodados 'pájaros', pero la nueva versión guarda diferencias sustanciales con su antecedente. De preferencia, aunque no exclusivamente, los 'pájaros' actuaron a partir de adhesiones partidistas o movidos por lealtades personales a dirigentes regionales. Su acción se ejecutaba en nombre de un orden político-económico que se sentía amenazado o que se quería imponer. La relación monetaria, por lo general, se subordinaba a la adhesión personal del ejecutante a su amo y señor. La forma actual, en cambio, tiende a omitir tales consideraciones, a despojarse de dimensiones políticas o éticas y a convertirse en un oficio cuya única motivación es la paga. Es frecuente el caso en que el ejecutor ni siquiera conozca a su futura víctima.

"Producto probablemente de experiencias violentas, de la imposibilidad de lograr acceso a bienes y servicios en condiciones de legalidad, de ofertas de remuneración que equivalen a años de trabajo, la generalización de la nueva práctica —*sicarización*— indica no solamente la facilidad con que se institucionaliza, sino la creciente desvalorización de la vida y la conversión de la muerte en fuente regular de ingresos pecuniarios para algunos sectores de la sociedad"[1].

Una vez establecida esta macabra profesión, sus servicios pueden ser solicitados para los más diversos fines, ya que al sicario le son indiferentes tanto la personalidad de la víctima

---

1. *Colombia: violencia y democracia*, de JAIME AROCHA, ALVARO CAMACHO y otros, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987, pp. 21-22.

como los móviles de quienes lo contratan. De este modo el sicario interviene en la lucha de clases liquidando a los líderes sindicales demasiado difíciles de doblegar por otros medios, se lanza contra las organizaciones obreras, ejecuta las venganzas contra los organizadores de paros cívicos, marchas campesinas y tomas de tierras. Una vez puesto en marcha el mecanismo, resulta inevitable su empleo en la política electoral.

3. La apertura democrática

Para esto último, la coyuntura política actual resulta extraordinariamente propicia: después de un largo período durante el cual compartieron el poder y se repartieron los cargos burocráticos, los dos partidos tradicionales de Colombia —el liberal y el conservador— terminaron por perder del tono las diferencias ideológicas que tuvieron en el pasado. Su incapacidad de llevar a cabo las reformas que hubiera hecho menos dolorosa la transición del país rural al país urbano, la terriblemente violenta descomposición de las pequeñas propiedades campesinas para el establecimiento de la agricultura industrial y menos dramático el desarrollo capitalista, trajo como consecuencia una desaforada concentración del ingreso y el consecuente marginamiento de una gran parte de la población colombiana, que hoy está desempleada y dedicada a una azarosa "economía informal".

Todo esto se sabía y se veía venir desde hace tiempo. En su alegato ante el Congreso de la República en defensa de la ley de reforma agraria, el dr. Carlos Lleras decía: "Verosímilmente, lo que presenciará el país en los próximos años será un incremento de la oferta de trabajo en las ciudades, sobremanera difícil de absorber. Por lo tanto, todo lo que tienda a mantener a la población vinculada al campo, aun a niveles de simple subsistencia, es económica y socialmente útil". Esto era en 1962, pero aunque este mismo dirigente fue presidente de la República poco tiempo después y contaba con el apoyo de los dos partidos tradicionales inmensamente mayoritarios, la

reforma agraria fracasó. Porque las clases dominantes colombianas representadas por esos partidos, se niegan a ceder la menor parcela de sus privilegios con el fin de disminuir la injusticia económica y propiciar la paz social. La ineficacia de los partidos, como guías ideológicas y encarnación de propuestas políticas alternativas, se ha querido compensar con su capacidad de distribuir prebendas y cargos públicos. El resultado ha sido una gran despolitización del pueblo colombiano, que se expresa ante todo en la abstención electoral. Si se compara, en efecto, el potencial electoral del país con el número de votos, se encuentra que en los últimos 25 años la abstención ha sido mayoritaria. Pero este no es el único índice para medir la despolitización. Esta se da también, aunque en forma imposible de cualificar, entre los mismos votantes, cuyo sufragio muchas veces no está guiado por convicciones ideológicas o expectativas políticas generales, sino por intereses inmediatos, por favores y, frecuentemente, por dinero. Esta situación les parecía tolerable e incluso cómoda a los partidos tradicionales, mientras no se abrieran nuevos espacios políticos y no se introdujeran en el escenario nuevas fuerzas que pudieran hacerles una competencia peligrosa. Pero es precisamente esto lo que ha ocurrido. La formación de la UP, a raíz de los pactos de cese del fuego y de tregua firmados por el gobierno anterior y, sobre todo, la extraordinaria multiplicación de los movimientos cívicos, que no obedecen a la lógica tradicional de la adhesión partidista, amenazan seriamente la tranquilidad con que los dos partidos políticos tradicionales han creído poder controlar, frenar y canalizar para su provecho la democracia colombiana.

La elección popular de alcaldes y el nuevo código político municipal crean una situación realmente nueva para el desarrollo de las luchas partidistas y para la expresión política de las necesidades de la población. Hasta hoy las dos terceras partes de los municipios colombianos votaban de manera atávica por una misma tendencia política, como si las elecciones no fueran otra cosa que una reafirmación ritual de su identidad ancestral, y este fenómeno se presentaba principalmente en los municipios medianos y pequeños. Ahora ocurrirá probablemente lo

contrario: en estos municipios será más fácil vincular las campañas electorales a las necesidades más directamente vividas por la comunidad y más difícil, en consecuencia, mantenerlas ligadas a los recuerdos históricos y a la hegemonía de familias tradicionales. Puede preverse que la democracia será más viva y estará menos mediatizada por el poder del dinero y de los medios de difusión controlados por los grandes partidos en las pequeñas comunidades, donde un dirigente conocido o un activista social puede estar fácilmente en contacto permanente y directo con la población. El temor de los gestores consuetudinarios del establecimiento ante las nuevas condiciones de confrontación y de acción política que se han abierto, se acentúa a medida que se aproximan las elecciones municipales. Sus métodos y sus costumbres clientelistas resultan particularmente inadecuados cuando se trata de hacer campañas políticas que tendrán inevitablemente que basarse en soluciones prácticas de necesidades concretas. Esta zozobra afecta principalmente a la extrema derecha de los dos partidos, que ve erigirse el fantasma de la revolución ante la perspectiva de cualquier cambio. Sin duda no es un azar que precisamente ahora, en las condiciones creadas por la apertura democrática, un movimiento político de izquierda haya tenido que pagar una tan alta cuota de sangre para mantenerse en la legalidad y participar en una campaña electoral, como lo ha hecho la UP. En otras épocas, ciertamente no más democráticas, el partido comunista participaba sin pagar esos costos, desde luego porque nadie esperaba que su éxito pudiera ir más allá de la conquista de algunos puestos en los concejos municipales.

4. El movimiento guerrillero

Desde mediados de la década de los sesenta se crearon en el país varios grupos guerrilleros que tienen diferentes enfoques ideológicos, pero cuyo denominador común es la lucha contra el sistema, a diferencia de las guerrillas de la década del cincuenta, que luchaban contra el gobierno. Las FARC se organizaron

en 1964 con fuerte influencia del partido prosoviético tradicional y tomando como base colonizaciones campesinas derivadas de la violencia de los años cincuenta, que fueron hostilizadas por el ejército en el período del Frente Nacional. Es éste, entre los movimientos guerrilleros colombianos, el que tiene una mayor composición campesina en sus líderes y en sus militantes y una mayor raigambre en sus zonas de influencia. Es también el que más ha perseverado en los acuerdos de paz, el más cohesionado organizativamente y con el cual resulta más fácil lograr acuerdos, tomando como contraprestación medidas de reforma agraria, a causa precisamente de su base campesina.

El ELN se formó en 1965, tomando como modelo organizativo, ideológico y estratégico, la revolución cubana. Casi todos sus miembros proceden de la juventud universitaria de las clases medias y, curiosamente, parece haberse especializado en el reclutamiento de sacerdotes. Aquí lucharon y murieron el padre Camilo Torres, el padre Laín, y todavía está dirigido por un sacerdote, Manuel Pérez. Esta organización no ha entrado nunca en el proceso de paz ni ha firmado ningún acuerdo, y, si se consideran las razones que dan para ello, es de prever que no lo harán: "Belisario Betancur está invalidado porque la Constitución nuestra contempla la defensa de la propiedad privada sobre los medios de producción y más adelante dice que los militares están para defender la Constitución en caso de que ella sea violentada. Si Belisario Betancur, en búsqueda de ese gran anhelo, de ese caro deseo de él que es la paz para nuestro país, toca cualquier medio masivo de producción, inmediatamente los militares lo derrocan en defensa de esa Constitución"[2]. En otras palabras, con Belisario no se puede hablar nada porque él no está en condiciones de hacer la revolución.

El EPL se formó como brazo armado del partido comunista marxista-leninista línea Mao, pero en 1980 rompió con el maoísmo, convencido que más importante que la guerrilla era

---

2. BEHAR, OLGA. *Las guerras de la paz*, Bogotá, Planeta, 1985, pp. 382-83.

la creación de un movimiento político de masas en la ciudad. Firmó los acuerdos de paz y su dirigente, William Calvo, acogido a la amnistía, fue asesinado en una calle de Bogotá el 20 de noviembre de 1985.

El M-19 surgió como protesta contra el supuesto o real (esto no se sabe con seguridad) fraude que le desconoció la victoria electoral al general Rojas Pinilla. Este origen populista parece haber marcado profundamente las tendencias ideológicas, las formas de actividad y el proyecto político del M-19, tan vago éste último que ni siquiera sus propios dirigentes pueden precisarlo.

Una posición nacionalista "antioligárquica", una extraña fe en las virtudes de la publicidad y de la espontaneidad, que combina muy mal con las necesidades de la acción clandestina y ha conducido a la captura y al asesinato de la mayor parte de sus dirigentes nacionales. Ni en su lenguaje ni en su comportamiento ni probablemente en sus convicciones, queda al parecer huella alguna del marxismo tradicional, que los demás grupos, bien o mal, tratan de conservar de alguna manera.

Más adelante se han formado muy diversos grupos armados que no detallamos aquí por considerarlos políticamente redundantes, es decir, porque los cuatro anteriormente anotados contienen todas las posiciones que se dan en el movimiento guerrillero colombiano.

Dadas las dimensiones de este artículo, no nos es posible detallar la ideología y la estrategia de cada uno de estos grupos. Baste decir que en su evolución se presenta una curiosa paradoja: los más doctrinarios por su origen parecen haber constatado el fracaso de la lucha armada como vía para la realización de sus propósitos y sacado la conclusión de que es preferible la reinscripción en la legalidad política y la búsqueda de reformas económicas, sociales y políticas, que antes descartaron como una traición. En cambio, los menos doctrinarios han resultado también más incapaces de adaptarse a las circunstancias históricas concretas y más aferrados a sus sueños originales. Al parecer continúan creyendo en la eficacia simbólica de la figura del guerrillero heroico, con su aureola de martirio y su promesa de redención de los desposeídos.

Esta figura cristiano-libertaria poco se presta a componendas pragmáticas, y su actitud ante la sociedad que combaten es la de una recusación moral: "¿Cómo es posible, se pregunta el padre Manuel Pérez, dirigente máximo del ELN, el diálogo entre los explotadores y los explotados?". En efecto, esto sería como buscar el acuerdo de los malos y los buenos (ver: Olga Behar, *Las guerras de la paz*, p. 382).

Consideremos ahora el dilema en que se encuentra el sector más importante del movimiento guerrillero —principalmente las FARC—, que ha constatado la imposibilidad de una victoria por la vía armada. Por una parte, sabe muy bien que las guerrillas sólo han triunfado cuando se han enfrentado a ocupantes extranjeros o a dictaduras feroces que oprimen al conjunto de la población y no dejan la menor posibilidad de una confrontación política. Y aun así, esto sólo se presenta en países predominante agrarios: dictaduras como las de Argentina, Uruguay o Chile, no cayeron y no caerán a consecuencia de una victoria guerrillera. Sólo un amplio movimiento de masas, sumado a las presiones derivadas de su desprestigio internacional, puede dar al traste con ellas. Por otra parte, saben también que la política de paz, si el gobierno logra imponerla ante todo a los sectores que le son adversos en su propio seno, les abrirá un espacio político con que la izquierda nunca ha contado; saben que les permitirá impulsar reformas económicas, sociales y políticas y con esto ampliar su base de opinión y popularidad. Pero deben reconocer igualmente que esas reformas y esa paz no podrán ser utilizadas como un simple medio para su posterior fortalecimiento militar, porque con ellas la guerrilla pierde toda justificación y toda legitimidad. El camino del diálogo implica, pues, el abandono de todas las ilusiones de una victoria militar, y más generalmente, el abandono de todo proyecto maximalista, apocalíptico, que mantiene la mirada hipnóticamente fija en el momento mítico de la toma del poder, luego de la cual la sociedad, despojada de toda iniciativa y toda forma de expresión que no controle el Estado, será científicamente administrada por una supuesta ciencia marxista-leninista.

Hay que aceptar que el movimiento guerrillero, por su

formación teórica y por sus tradiciones, está muy mal preparado para reconocer las posibilidades de una transformación impulsada desde abajo, por la ampliación continua de la democracia, por la participación creciente de las gentes en las decisiones que las afectan. Muchos militantes e incluso dirigentes de las FARC, a pesar de su realismo sobre las perspectivas de la lucha armada, interpretan la tregua y los acuerdos de paz como un medio para su fortalecimiento, no sólo en tanto que movimiento político, lo cual es lógico, sino en tanto que movimiento armado. Y, sobre todo, piensan emplear el camino de la paz para consolidar su hegemonía en ciertas zonas del territorio nacional, en las cuales ejercen una dominación bastante antidemocrática, por decir lo menos. De ahí su resistencia a la desmovilización. Pero esta resistencia se basa también, con toda razón, en el hecho de que el gobierno les ofrece a cambio unas garantías que no está en capacidad de darles, como lo muestra patéticamente el doloroso caso de la Unión Patriótica. Se presenta una situación en la cual, como suele decirse entre nosotros, ni el enfermo come ni hay qué darle.

5. La transformación democrática

Las consideraciones anteriores parecerían indicar que nos encontramos en un callejón sin salida. Entretanto, la violencia guerrillera y la guerra sucia se incrementan continuamente. De seguir así, todo el mundo sabe que el país se verá arrastrado a una guerra generalizada, de costos catastróficos en términos de vidas humanas y de bienes materiales. Sin duda, el movimiento guerrillero no podrá triunfar en este conflicto, pero su represión costará el derrumbe de las instituciones democráticas y un retroceso histórico, económico, social y humano del pueblo colombiano; pero, probablemente, ni aun a este costo las guerrillas podrán ser erradicadas por completo, de tal manera que se puede prever que al final del desastre nos veamos obligados a reiniciar el diálogo que hoy no somos capaces de llevar con suficiente seriedad y decisión.

El otro camino, en realidad el único sensato, requiere en primer lugar, como su verdadera premisa, que el gobierno logre controlar en su seno las tendencias extremistas, que no sólo no temen la guerra y la dictadura militar, sino que las desean, suponiendo ingenuamente que por ese medio se conseguirá la seguridad y el restablecimiento del orden público; que logre restablecer la confianza en la justicia para poder exigir una desmovilización efectiva de los guerrilleros, para la cual hay que reconocer que aún no existen condiciones objetivas. Esto no puede ser previo a la adopción de medidas y reformas económicas que mejoren en forma significativa la situación de la población que hoy está en la pobreza absoluta (aproximadamente el 40%), lo que no puede hacerse sin el sacrificio de los privilegios más aberrantes y sin que el Estado intervenga decididamente en la economía para buscar una redistribución del ingreso. Ni el gobierno ni, sobre todo, el Congreso parecen aferrados a mezquinos intereses grupistas, regionales y aun que vivimos, puesto que, aunque repiten incansablemente que estamos al borde del abismo, actúan como si no pasara nada. Los políticos de los partidos tradicionales continúan disputándose las prebendas del poder público, demoran y entorpecen las tímidas reformas que propone el Ejecutivo, permanecen aferrados a mezquinos intereses grupistas, regionales y aun personales. No sólo carecen de la voluntad y la disciplina para llevar adelante un proyecto histórico de sociedad, sino de este proyecto mismo. Esperan indolentemente que el gobierno controle la situación, mientras el tiempo, el simple discurrir del tiempo, resuelva todos los problemas.

Por su parte, los guerrilleros tienen que liquidar sus viejas ilusiones doctrinarias y controlar igualmente a sus propios extremistas. En realidad los extremistas de derecha y de izquierda tienen entre sí las más siniestras relaciones: se alimentan recíprocamente, se dan recíprocamente razones y justificaciones, constituyen una alianza inconsciente pero poderosa contra el avance de la democracia.

Con todo, la mayor esperanza del país está en la capacidad creciente de organización y participación del pueblo. Desde las juntas de acción comunal y las comunas municipales que

se están formando hasta los movimientos regionales y nacionales, incluyendo el movimiento sindical y las organizaciones campesinas, es el pueblo mismo el que puede obligar al Estado a ponerse a la altura de nuestra dramática situación, porque la exigencia decidida, pacífica y organizada de soluciones aquí y ahora, obligará al gobierno a realizar una política económica inspirada en un nuevo criterio de prioridades, obligará a los políticos a emular en la capacidad de promover las acciones colectivas en lugar de tratar de suplantarlas, obligará a los guerrilleros a reconocer que ese pueblo que empieza a tomar el gusto por la democracia y a imponer la solución de sus necesidades no está dispuesto a tirarlo todo por la borda, lanzándose a una guerra atroz en aras de la promesa de una solución futura y total administrada desde arriba. La mezcla explosiva de democracia y guerra sucia en que vivimos puede resolverse todavía a favor de la democracia.

Violencia hoy

El problema de la coyuntura actual de Colombia lo debemos tratar en términos muy realistas. Una cosa son los documentos oficiales que salen de una Consejería que hace parte de un Estado y del gobierno, y otra cosa son las consideraciones que no resultarían publicables por un organismo estatal. Por otra parte, hay un problema adicional. Primero que todo, quiero hacer una observación: tenemos que aprender a tener separados dos niveles de tratar las cosas: el nivel en que se puede hacer política oficialmente por parte de una entidad que compromete al gobierno, y el nivel en que podemos pensar las cosas que, nos da la impresión, están ocurriendo. En realidad, estas cuestiones son muy confusas y hay muy pocas informaciones realmente serias.

Recientemente, di una conferencia en la Sociedad Colombiana de Economistas sobre "Economía y violencia" y hubo una discusión sobre la dificultad de conseguir información confiable en determinados campos, por ejemplo, en el campo del narcotráfico, en la que aprendí mucho. Hay entidades que sacan cifras pero, conversando con verdaderos expertos en el tema, resulta que no hay ninguna manera seria de conseguirlas. Hablemos del narcotráfico. No desde el punto de vista de sus orígenes ni de por qué este fenómeno floreció precisamente en Colombia, etc.. Hablemos más bien de la situación actual. La Lonja de Propiedad Raíz da unas cifras: más de US$5.000 millones en inversiones en tierras urbanas y rurales. Esa cifra no puede salir de ninguna parte. Puede ser más, puede ser menos. Cuando se les pide que muestren su metodología no tienen ninguna fiable para decir eso.

En Colombia, en general, se abusa mucho de las cifras.

Ahora se escucha con mucha frecuencia en cifras lo que antes se decía en latinajos y en florituras y confituras, y se hacen cuadros estadísticos que no tienen ninguna base. La época moderna tiene un culto extravagante por la cuantificación. Tenemos, no obstante, elementos. Nosotros no podemos confirmar las cifras que producen los que dicen que el narcotráfico ha comprado más de un millón de hectáreas. Eso puede ser más, probablemente tienda a ser más que menos. Pero el hecho es que una cifra rigurosa no la podemos producir. Hay elementos de juicio sobre el crecimiento del poder económico del narcotráfico en el sentido del narcotráfico como inversionista. Un análisis serio fue realizado por el vicepresidente de CAMACOL, dr. Fabio Giraldo, en el sector urbano. CAMACOL tiene muchas fuentes sobre el problema de la construcción. Si se analizan las características de este sector de la economía en Colombia, el impulso inmenso que tuvo en el año 87 no se puede explicar por sus tradicionales fuentes de financiamiento. En Colombia es muy poca la construcción registrada bajo licencia que se hace sin financiamiento. Pero el financiamiento oficial visible, cuantificable —si se analizan todos los organismos que dan crédito—, apenas explica la mitad del ritmo de actividad edificadora en ese año. Más aún, en 1987 se redujo el crédito de las corporaciones de ahorro y vivienda y entidades como el Instituto de Crédito Territorial —el cual llegó a financiar hasta el 20% del total de la vivienda durante la administración Betancur—, y prácticamente no participaron en la construcción de nuevas soluciones habitacionales. La construcción, sin embargo, experimentó un crecimiento espectacular. Ello nos lleva a suponer que hubo una inversión inmensa del narcotráfico en este campo, no cuantificable en términos exactos, pero de una importancia extraordinaria. No quiero decir con esto que sea el 50% de la construcción porque también hay gente que construye sin crédito, con sus ahorros, lo cual en Colombia es un margen pequeño. Es, desde luego, menos del 50% y no podemos saber cuánto. De todas maneras, si no podemos dar cifras, tenemos estimativos.

Desde el punto de vista político y de los efectos sobre la violencia, es mucho más importante y más grave el fenómeno

de la inversión rural del narcotráfico que es, por lo demás, inestimable (se habla de un millón de hectáreas, muchas, de ellas en zonas muy buenas en el Magdalena Medio, Urabá, Sucre, Córdoba, etc.). Ese tipo de inversiones tienen una relación directa con los incrementos de violencia: la Consejería para la Paz espera, merced al crecimiento de la inversión del narcotráfico en esas tierras, que haya un incremento de ella. Se han dado cifras que, como les digo, se pueden considerar como estimativos muy generales: en el Magdalena Medio, 160 mil hectáreas. Si es una cifra adecuada ello significa, digamos, 80 fincas de cinco mil hectáreas, 80 inmensos latifundios. Estas cifras las cito porque pueden tener alguna aproximación; las cifras de Urabá son más difíciles de conocer y allí la cosa es también muy importante. Sabemos que el vínculo entre unas nuevas formas de violencia, que podemos llamar la violencia del 88, y esas inversiones del narcotráfico son muy estrechas. Lo sabemos por los casos que ha logrado examinar el DAS y por los resultados arrojados por esas investigaciones, a veces con nombres propios. El narcotráfico, en el campo de la inversión ganadera y bananera, hace, no sólo una inversión en la tierra misma, sino también en mejoras, y adquiere cierto liderazgo en la configuración de los autodenominados grupos de autodefensa. Esa denominación es, sin embargo, cada vez más inadecuada: se sabe que vienen de Puerto Berrío, por ejemplo, las gentes que van hacer una masacre en Segovia y no exactamente para defender a Puerto Berrío. Se trata de una nueva política: vienen de Puerto Boyacá, digamos, las gentes que hacen una masacre en la Mejor Esquina y no precisamente a defenderse. Se trata de otra cosa, es importante saberlo.

Este es un elemento que expresa el crecimiento de un nuevo tipo de violencia. El más evidente, y el que cualquiera lee en la prensa, es el de las masacres. 1988 fue el año de las masacres. Antes hubo algunas, pero este es el año de las grandes masacres. Se habla de más de veinte. Cada estimativo depende de lo que la gente llame masacre: si llama masacre a más de cuatro personas asesinadas, o a más de cinco, en fin. Hay un elemento también interesante: si se tratara solamente, demos por caso, de una confrontación política —que también

existe— muy ubicable, por ejemplo, la de liquidar a la Unión Patriótica (UP), entonces hay cosas que ya no se explican. No se explica que, si se trata de eso, se produzcan amenazas durante meses antes de cometer la masacre; sería, pues, avisarle a la gente que se proteja o se esconda. Si se tratara de eso, la idea sería la sorpresa y nosotros nos encontramos ahora con un elemento nuevo: poblaciones enteras amenazadas durante un período antes de que se produzcan los hechos. Así fue en Segovia, así está ocurriendo en Remedios, etc., etc.. Se trata de una política de generar el terror en la población y hacerla huir, una política terrorista que no es lo mismo que el asesinato selectivo de los dirigentes de un sindicato o de los dirigentes de una invasión, o supuesta invasión como la de Córdoba —porque tampoco se sabe si era invasión o no—, sino de un terrorismo colectivo. Se busca que, en zonas en las cuales tienen importancia ciertos movimientos de izquierda, como la UP, por ejemplo, se produzca una emigración. Una cosa parecida, pero con otro contexto histórico y político, ocurrió en los años 50: ejercer un terror para producir la emigración más que para liquidar a un enemigo particular. Hoy hay varios núcleos de población en Medellín que provienen de Urabá, barrios piratas que se han formado en las márgenes de la ciudad sin protección de ningún tipo. Esa política del terror que busca producir emigración está dando resultados. Los responsables de estas políticas son gentes que quieren llevar sus propios peones, su propia fuerza de trabajo medio militarizada, y desalojar la zona. Se trata de una modalidad muy propia de este año, que cubre también muchas otras zonas, las cuales pueden tener particularidades distintas y más viejas, como es el caso de El Castillo, por ejemplo, en el que también se trata de despoblar una zona y se avisa de antemano.

Hay aquí un elemento muy alarmante que voy a tratar con prudencia pero con mucha franqueza. Si se pueden realizar y ejecutar las matanzas, debe haber alguna confianza en que las Fuerzas Armadas no lo van a evitar, de lo contrario serían muy torpes.

Hay una diferenciación en las Fuerzas Armadas que es natural y se ha presentado en todo el mundo. No es un fenó-

meno particular de Colombia ni del ejército colombiano. La actitud de las Fuerzas Armadas que están sumergidas en un territorio en conflicto y la de las Fuerzas Armadas que están fuera del territorio del conflicto, por ejemplo en la cúpula, con una visión más de conjunto, más próximos al gobierno y a sus políticas. Las que están sumergidas, por así decirlo, en un territorio en conflicto tienden a introducirse en él. Hablar de este problema es molesto, pero es evidente y podemos ver varios casos que han sido tratados por el procurador de las Fuerzas Armadas, por el DAS (Departamento Administrativo de Seguridad), para no citar otras denuncias de grupos de izquierda. En varios casos, se sabe que el comportamiento del ejército va más allá de la negligencia. El ataque a Segovia fue hecho por muy poca gente; hay cálculos de 12, hay cálculos de 20, algunos dan un poco más. El batallón Bomboná, por donde pasaron y volvieron a salir, contaba con 13 oficiales y 111 soldados; la policía tenía 15 hombres en el cuartel y 12 personas hicieron la masacre como quisieron; en el mismo momento en que la hacían, llamaron a Caracol a decir que estaban siendo atacados por los cuatro costados, lo cual era falso. Quiero detenerme en un ejemplo, porque en el caso de Puerto Valdivia la agresión fue en condiciones muy similares y con el mismo tipo de *jeep* y hasta del mismo color. El ejército se retiró 45 minutos antes que comenzara la masacre. Nosotros no podemos evitar tener en cuenta que el tema ejerce una gran presión desde los sectores del ejército que no están comprometidos en este tipo de actividades hacia los que están sumergidos en el conflicto, y que terminan muy contaminados por el dinero del narcotráfico y por estar combatiendo a un mismo enemigo: la guerrilla. Cuando se combate a un mismo enemigo se termina de aliado, así sean gentes tan distintas como Stalin y Churchill. En ciertas zonas de conflicto muy agudo, los terratenientes narcos adquieren una posición de líderes. Son ellos quienes pueden financiar el grupo de autodefensa, grupo armado que puede proteger también a otros terratenientes y de los cuales recibe colaboración. Esta situación, dada la tendencia del narcotráfico, crece en la coyuntura actual: algunos han estimado que una sola familia —la de los

Ochoa— tiene 300 hectáreas, lo que significa un latifundio que no se conocía antes en Colombia.

Es muy importante esta confrontación; la destaca mucho en una de sus últimas intervenciones el general Maza Márquez: el efecto del narcotráfico en la nueva violencia. Menciona mucho menos, sin embargo, el problema que estoy tratando de ilustrar, es decir, la necesidad de que el Estado se prevenga de la difícil situación en que se encuentra para controlar a sus propios agentes y, muy en especial, a aquellos que están inmersos en el conflicto. Del otro lado la cosa es peor. Si estamos viendo la dificultad que pueden tener, digamos, el comando general del Ejército para controlar a sus propios agentes sometidos en un conflicto, ¿cómo vamos a pensar que unos señores en la Casa Verde puedan controlar a los suyos, que además tienen un tipo de financiación bandolerizante, esto es, secuestros, boleteo, extorsión, etc.? En el caso del terrorismo que persigue la evacuación de zonas, producir emigraciones —como se produjeron en el 52 en el Tolima, en el norte del Valle, en forma masiva—, nosotros tenemos una oportunidad de actuar con mucho respeto, con mucha delicadeza, pero de actuar, porque precisamente ellos mismos están dando pie a prevenir, porque su idea es amenazar y luego demostrar que esas amenazas son serias para que sean eficaces. Como se ve, la idea de producir el terror en Puerto Valdivia y en Segovia era la idea principal. No había ninguna selección, incluso los muertos de la UP no fueron la mayoría, ni mucho menos. Se trata de producir emigraciones y las amenazas buscan producir efectos, los cuales serán más eficaces si han estado acompañados de ejemplos en que se cumplieron.

Este es un elemento del conflicto. Sin duda el narcotráfico está muy metido allí, y nosotros debemos saber que este tipo de grupos son muy difíciles de combatir y de aislar para que no encuentren apoyo en otras gentes que son los terratenientes tradicionales, mientras efectivamente la guerrilla esté produciendo un tipo de autofinanciamiento por secuestros y extorsión. El ejército no está tampoco en posibilidad de defender cada finca. El hecho es que ello le ha dado al ejército una cierta tendencia a no meterse con esos grupos. Estos nunca

han sido agredidos y no están remontados en la montaña. Nosotros no conocemos de un ataque militar, ni de la guerrilla, a esos grupos.

El general Maza Márquez, en una exposición reciente, dice que incluso hay transferencias, es decir, guerrilleros que desertan y se pasan a los grupos de autodefensa. Esto no es imposible, yo no conozco sus fuentes, pero, en todo caso, esto no es imposible. Ello tiene una explicación muy clara: el grupo del Ejército de Liberación Nacional, para citar el caso más alarmante, estaba prácticamente liquidado. Su crecimiento vertiginoso se deriva de su financiación por la extorsión a compañías mineras y petroleras. Ese crecimiento es, entonces, un crecimiento de un nuevo tipo de guerrilla que no adquiere sus miembros ideológicamente sino que recoge desocupados, intimidados y que en ciertos sectores, se sabe, ha planteado el problema de ser vinculado o morir. Debemos ser conscientes de ese otro aspecto. No podemos separar las nuevas formas de financiación de la guerrilla que, por lo demás, ha dejado de ser una guerrilla clásica con la dinámica de los grupos de autodefensa, lo cual dificulta, aún más, las conversaciones de paz en el país. En eso hay que ser realistas. La guerrilla ha dejado de ser una guerrilla clásica cuya base fundamental es un propósito ideológico o político de descontento campesino, desempleo, explotación, falta de tierras para quienes la trabajan, etc.. Se trata de una guerrilla que ha dejado de estar nutrida y sostenida por un movimiento popular importante y espontáneo. En algunos de los sectores donde la guerrilla tiene sus bases, hay un electorado que no podemos saber en qué medida es espontáneo o es intimidado. El nuevo tipo de financiamiento guerrillero le da mucha autonomía a los denominados frentes con respecto a una supuesta dirección nacional. Si tienen sus propios frentes con sus propios secuestrados y sus propios "boletiados", una orden para dejar sus actividades extorsionistas es, desde luego, una orden muy lejana; además ¿qué represalia puede tomar un individuo que está en la Casa Verde sobre un individuo que está autofinanciado en Urabá?, y si no obedece, ¿qué? No pasa nada, no hay ningún vínculo, a lo sumo una conexión radial pero nada más.

Esta consideración sobre la coyuntura actual no es muy optimista. Debemos, ante todo, ser realistas para que nuestro trabajo se encamine hacia el país en que estamos y no soñemos una confrontación con unas características políticas claras que podría tener una solución política obvia. Estamos en una situación bastante más complicada. El hecho de que el narcotráfico se introduzca en la ganadería y en la agricultura en proporciones significativas le imprime un nuevo carácter a la lucha de clases, para emplear una expresión muy adecuada en este caso, porque los narcotraficantes no suelen dejarse "boletear". La guerrilla, por el tipo de financiación que emplea, es al mismo tiempo un síntoma y una causa de la pérdida de credibilidad y de representabilidad de la sociedad que está en peores condiciones. Maza Márquez observa de manera muy pertinente que, ante un tipo de confrontación con estas características, gran parte de la población se ve obligada a decidir a la protección de quién se acoge y esa protección es, de alguna manera, una participación en una escala determinada y en diversos grados; una gran parte de la población que no está tomando determinaciones políticas sino que se encuentra en una situación de *sandwich* en medio de fuerzas en conflicto, no puede darse el lujo de ser neutral. Esta masa, aunque no esté políticamente decidida por causas —como suele ocurrir con las guerrillas clásicas—, se ve enfrentada a un conflicto que la sobrepasa y la obliga a tomar partido: si no informa es informante del otro, y así se ve involucrada en el conflicto y termina tomando partido para encontrar un protector en uno u otro campo.

El narcotráfico se está convirtiendo en un sector importante de la clase social terrateniente, la cual en Colombia no ha sido tradicionalmente muy pacifista ni cuidadosa de la ley, y lidera e impone además un tipo de lucha: el asesinato, la liquidación de poblaciones enteras, y supone que esa liquidación se puede extender. El efecto que ha tenido en Puerto Boyacá o en Puerto Berrío el liquidar movimientos de izquierda ha sido enorme: en Puerto Berrío, por ejemplo, donde la izquierda llegó a ser la mayoría del Concejo Municipal, ésta desapareció. En Puerto Boyacá sucedió algo similar.

Así las cosas, la idea de que la liquidación se pueda extender indefinidamente es una idea peligrosísima, porque Barrancabermeja y Urabá son otra cosa, donde existen organizaciones sindicales muy complejas, una población que se organizó finalmente en términos muy dramáticos, e incluso con iniciativa de los grupos guerrilleros. Si los guerrilleros tienen infiltrados innegablemente en los sindicatos de Urabá, ello se debe a que en gran parte ellos los crearon. La población de Urabá se multiplicó explosivamente de 25 mil a 250 mil en un período histórico ínfimo en años y esa población estaba completamente desorganizada y explotada por los terratenientes. Esto está muy estudiado, hay libros enteros sobre este tema. Todo esto lo aprovechó la guerrilla para organizar los sindicatos con todos los costos que eso tiene, porque los sindicatos también "boletean" ahora. Esta es, quizás, la parte más aguda del conflicto en 1988, la que se está manifestando más en la coyuntura actual.

El diagnóstico que tienen los organismos de seguridad y las Fuerzas Armadas dificulta también las políticas de paz, aunque no es completamente falso. Quiero ser realista en este problema. Acusan, no con mucha justicia, al proceso de paz del gobierno de Betancur, de haber impedido que el ejército penetrara a ciertas zonas, lo que permitió que en esas zonas se produjera masivamente el cultivo de coca y éste fuera controlado por los grupos guerrilleros; especialmente se están refiriendo al Guayabero, al Caguán, al Guaviare, a la Sierra de La Macarena, etc.. Ello ha sido mostrado muy claramente en el libro de Alfredo Molano *Selva adentro;* se conocen, incluso, los estatutos de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), las cuotas a los cultivadores, la política de convertir los colonos en cultivadores de coca, política que inició tal vez el narcotráfico y que las FARC lograron aprovechar, resultando un nuevo fenómeno: una guerrilla financiada, en términos de dólares, por la producción de coca, probablemente más que por el procesamiento y por el envío; no creo mucho en este argumento, aunque las Fuerzas Armadas insisten en eso. Realmente el negocio grande es el control de las redes. Esas cocinas en que se produce la coca son inversiones

ínfimas. El negocio grande es el control de las redes. La financiación viene, pues, de un vínculo con los cultivadores.

Si en las zonas del Suroriente, en Meta, Caquetá, etc., es verdad que hay cerca de 300 mil personas dedicadas al pequeño cultivo no reemplazable dentro de su actual situación geográfica, estamos enfrentados a un problema supremamente grave. Si es una cosa relativamente próxima, como ha ocurrido con cultivos de marihuana y coca, resulta reemplazable y el asunto no es muy grave. Pero si está vinculada una masa de población tan amplia, y esos cálculos los han dado las Fuerzas Armadas, entonces el problema es gravísimo. Se necesitaría un gran apoyo económico de los interesados en la erradicación, porque ésta no podría ser un genocidio, no podría ser la movilización de esas gentes a otras zonas, o podría serlo pero con un costo altísimo y un tipo de reforma agraria más audaz que la actual, que la que fue aprobada recientemente. Por desgracia hay que reconocer otras cosas: los partidos políticos tradicionales no han estado a la altura de la coyuntura y de la situación dramática de Colombia; han sido muy ajenos al tema, a Alvaro Tirado le consta. En su trabajo en la Consejería para los Derechos Humanos se pueden conocer sus discursos y sus intervenciones aquí y allá, pero los partidos tradicionales prefieren evitar el tema. Pero no sólo eso. No han comprendido que las propuestas del gobierno, por lo menos las de reforma agraria, han sido muy tímidas; las condiciones de compra hacen más fácil la negociación que la aplicación de la Ley 135/61, pero con costos inmensos si se quiere hacer dentro de la frontera agrícola, en las zonas donde los cultivos tradicionales o la ganadería son rentables. Más allá, una colonización es una autodeportación para sobrevivir con lo que se siembre y lo que se pesque. En esas zonas la reforma agraria resultaría más costosa y tendría que hacerse con un criterio, en gran parte, de orden público. Si se quiere movilizar una población tan grande hacia zonas de la frontera agrícola, los costos serían impagables. Estamos viviendo un momento en que el latifundio de un nuevo tipo está creciendo inmensamente y el proceso de reforma agraria está produciéndose muy lentamente; incluso, los proyectos del Incora de vincular 160

mil hectáreas en un año a un costo altísimo suenan muy bajos si tenemos en cuenta que las realizaciones del narcotráfico en el sentido inverso son muy superiores.

La reforma urbana fue más eficaz y aprobada en mejores condiciones; es una reforma muy progresista aunque le falta un punto: evitar que la tierra urbana se convierta en una alcancía del capital y en una forma de enriquecimiento sin causa. Es una idea bastante vieja, a todo el mundo se le ha ocurrido y se ha hablado de esto en los últimos 25 años. Pero el nuevo tipo de tratamiento, de hacer un impuesto creciente, de castigar fiscalmente esas tierras para que dejen de ser negocio, sólo sería operativo si viniera combinado con una reactualización del catastro; el desfase catastral entre el valor real y el valor catastral es tan inmenso, de 1 a 10 muchas veces, que un incremento en los impuestos probablemente no dañe del todo el negocio de acumular tierras urbanas en espera de valorización, a menos de que se lleve a cabo un replanteamiento del sistema catastral. El gobierno en este punto no necesitaría una nueva ley sino una decisión, y eso sería un alivio que mejoraría la construcción y la situación urbana de la cual procede una buena parte de la guerrilla y una gran parte de la violencia.

Nos encontramos, pues, ante una situación muy particular: una guerrilla que es cada vez más anacrónica. La guerrilla ha tenido éxito, independientemente de la opinión que tengamos de los gobiernos en los que lo haya tenido, donde una población rural es mayoritaria y está en condiciones extraordinariamente malas, y donde la guerrilla puede encabezar políticamente una oposición porque se enfrenta a una dictadura crónica, como la de Batista o Somoza, o a un invasor extranjero o a un colonizador. En ninguna otra condición ha tenido éxito. Una guerrilla anacrónica también tiene sus peligros: al perder representatividad hace presión por medio del terrorismo económico; eso ya está ocurriendo, parece que principalmente —no sé si exclusivamente— en el sector del ELN. Esta es una tendencia que viene de los hechos porque es una forma de presionar concesiones.

Esto es muy peligroso. Una economía como la colombiana es supremamente vulnerable a un terrorismo económico si se

llegara a generalizar. Las Fuerzas Armadas han dicho que no se podría vigilar un oleoducto de miles de kilómetros, y además hay muchos. Se han especializado en uno; pero hay muchos y muchas otras cosas: las redes eléctricas, las carreteras. Un terrorismo es una amenaza que no podemos descartar. Es necesario que insistamos en que los trabajos que estamos haciendo tienen una urgencia relativamente grande. Es necesario que hagamos lo posible porque el Estado, incluidas las Fuerzas Armadas, tengan muy presente que deben actuar rápidamente y separar al Estado, a todos los elementos del Estado, de la confrontación. Es decir, hacer un Estado contra el cual no haya una acusación de violación a los derechos humanos como la hacen los grupos guerrilleros; un Estado que no responda agresión con agresión, muerte con muerte y que no caiga en el error de creer que es un mal eficaz. Es decir, los dos ejemplos de Puerto Berrío y Puerto Boyacá se pueden nacionalizar, conduciéndonos a un conflicto imprevisible que probablemente las guerrillas y el Estado no tengan ninguna condición para ganar.

Tampoco da la impresión de que haya alguna confrontación, como piensan algunos sectores de la derecha, de tipo internacional en Colombia. Ese es un desenfoque muy peligroso. En el gobierno pasado he sabido directamente que desde Cuba se ha desestimulado a la lucha guerrillera; la Unión Soviética tiene menos interés todavía en embarcarse en nuevas revoluciones subvencionadas por un país en quiebra. Eso pudo haber ocurrido en otros momentos con otras políticas soviéticas. En este momento pensar así es un desenfoque completo. El enfoque, que probablemente nunca fue acertado, de la teoría de la Seguridad Nacional, es hoy todavía más desacertado que nunca, tiene su peligro y ese peligro se nota en algunos documentos oficiales de sectores de los cuerpos de seguridad y de algunos sectores importantes de la opinión pública. El conflicto colombiano amenaza hacer metástasis y con él se corre el riesgo de perder la poca democracia que aún nos queda. La violencia de hoy exige de una cultura de los derechos humanos en la que se amplíe la participación, la participación democrática.

Ciudad y violencia*

Contribución al estudio de la violencia urbana en Colombia

El lector encontrará en esta obra un aporte muy notable, y en algunos aspectos decisivo, a la investigación sobre la violencia urbana en Colombia en los años ochenta.

Aunque el estudio se centra principalmente en el caso de Cali y en el análisis de las circunstancias y los hechos que tuvieron lugar en esta ciudad y su área de influencia inmediata, e incluso se esfuerza por subrayar sus diferencias específicas con respecto a otras ciudades, particularmente en los años 85 y 86, está siempre presente implícita y explícitamente el marco general de la violencia en Colombia.

Los autores, en efecto, son destacados expertos en este tema, al que han dedicado varios trabajos anteriores, el más conocido de los cuales, al menos para el gran público, es su importante contribución al informe *Colombia, violencia y democracia*.

Nos encontramos, pues, muy lejos de un estudio monográfico, ya que tanto el método como las conclusiones generales pretenden y en gran parte consiguen, a mi juicio, tener validez para la comprensión de este terrible fenómeno cuya magnitud ha hecho tristemente famoso a nuestro país.

Muchas páginas están dedicadas a la discusión de cuestiones metodológicas y conceptuales y a la diferenciación con respecto a otros enfoques sociológicos, pero creo no traicionar el espíritu general de esta obra si digo desde ahora que el lector se equivoca si ve en ella un prurito académico de rigor

---

* Camacho Guizado, Alvaro; Guzman Barney, Alvaro. Prólogo del libro *Colombia: ciudad y violencia*, Foro Nacional por Colombia, junio de 1990.

conceptual y un excesivo recelo teórico acerca de la pertinencia del empleo de determinadas nociones y categorías. En realidad, los autores mantienen inextricablemente vinculadas dos preocupaciones a lo largo de esas consideraciones: una teórica, a saber, los efectos de ocultamiento que puede tener una determinada concepción sobre diversos aspectos de la sociedad estudiada, y una práctica, a saber, el tratamiento del fenómeno al que podría inducir, tanto por parte del Estado como por parte de la sociedad civil. Así, cuando denuncian expresiones tan corrientes como "cultura de la violencia" y "delincuencia común", ello se debe esencialmente a que la primera podría connotar un juicio sobre la idiosincrasia de nuestro pueblo y llevar a una actitud fatalista, y la segunda parece concebir la delincuencia como un producto marginal, inevitable y en cierto modo externo a la sociedad y con ello sugerir un tratamiento principalmente policivo o "terapéutico".

Otro tanto sucede con las polémicas contra la tendencia a reducir el problema al conflicto político, porque de esta manera no sólo se desconoce la multiplicidad de las violencias, sino que se sugiere como tratamiento un acuerdo "por arriba" entre dirigentes de grupos o partidos políticos, para no hablar de teorías menos dignas de consideración, como la que concibe la violencia como efecto de la urbanización y que puede ser refutada directamente por el contraejemplo. O bien, la tendencia a derivar directamente la violencia de la pobreza. Primero, porque es empíricamente falsa, ya que los grados de violencia no corresponden a los grados de pobreza, ni en las regiones del país —comparar el Chocó con Antioquia—, ni en los diferentes países, muchos de los cuales tienen índices de pobreza y desempleo muy superiores a los de Colombia y son mucho menos violentos; y, finalmente —pero esto es lo más importante—, porque tiende a situar a la población más pobre como actor principal de la violencia, cuando la investigación de Camacho y Guzmán demuestra pormenorizadamente que la violencia, en todo caso la que conduce a la muerte de las víctimas, es cada vez más organizada, compleja y costosa, como se desprende del análisis de las cifras o sobre los instrumentos empleados y el número de victimarios, y, por lo tanto, los

victimarios son cada vez menos gentes que se encuentran en estado de pobreza extrema. En el caso de Medellín esa tendencia es más nítida y, desde luego, más alarmante, por su magnitud. Según los datos recientemente suministrados por Medicina Legal y el Departamento de Criminalística de la Policía Judicial, los muertos por arma de fuego pasaron de 431 en 1980 a 3.546 en 1989 y los por arma blanca pasaron de 232 a 469 en los mismos años.

En pocas palabras, los autores se oponen, tanto a un estructuralismo económico que disuelve los actores en el anonimato y se desinteresa por las diferentes modalidades, como a un subjetivismo que ve en la violencia el resultado de un complot subversivo contra las instituciones, o bien el resultado de una persecución contra el pueblo dirigida desde el poder, según respectivas versiones de la extrema derecha y la extrema izquierda. Pero lo que aquí me interesa subrayar es que en todos los casos de las doctrinas criticadas se trata, por una parte, de evitar que se pierda de vista la complejidad del fenómeno y, por otra, de que se termine por evadir el único tratamiento efectivo que los autores tienen en mente: una democratización general de la sociedad en sus estructuras políticas, familiares y educativas, en toda la trama de las relaciones humanas.

Esta dimensión propiamente polémica del trabajo está destinada también a reforzar, por contraste, la metodología y los procedimientos positivamente empleados. Los autores definen su método como analítico-sintético y proceden, en efecto, primero a un análisis de los hechos según los escenarios en que se presentan. Este concepto, "escenarios", es una propuesta tipológica muy interesante, ya que son muy diferentes en realidad, tanto por su significación social como por su comportamiento, es decir, por su evolución cuantitativa dentro del período estudiado, los actos violentos que tienen lugar en el campo propiamente económico, en "las luchas por la propiedad como base de acumulación y de supervivencia", de los actos violentos que tienen lugar en el ámbito intrafamiliar y de las confrontaciones políticas entre defensores y retadores del Estado; de las riñas más o menos espontáneas, de los abusos sexuales y de la violencia clasificada como "limpieza".

Esta última, lo mismo que la política, presentan grandes oscilaciones durante los años ochenta, mientras que "riñas y alcohol" y "familiar" se mantienen más o menos estables. Se diferencian mucho también, por supuesto, por el grado de organización, el tipo de instrumentos empleados, el sexo y la clase social de las víctimas y los victimarios.

Los autores tratan de sacar el máximo partido posible de las estadísticas utilizadas procedentes de la Policía y de Medicina Legal, así como de las que ellos mismos elaboraron con base en los informes de la prensa diaria. A esto los llevan, sin duda, un justificado anhelo de objetividad y el intento de sustentar sus afirmaciones con hechos más o menos establecidos. Pero no caen en la ingenuidad de pensar que la objetividad se entrega directamente en la fría desnudez de las cifras. Son conscientes de que estas cifras son muy discutibles. A veces están subestimadas porque muchos hechos no se denuncian, sobre todo en los escenarios familiar y sexual; en otras oportunidades están infladas, como ocurre con el "ajuste de cuentas", ya que, si bien este fenómeno existe y es importante, es también un comodín para ocultar los delitos de los dominadores: "no es infrecuente que informaciones que identifican hechos como ajuste de cuentas realmente escamotean su naturaleza de 'limpieza'. En este terreno tanto la información como las interpretaciones se hacen bastante pantanosas" (p. 205).

Desde la introducción se plantea una drástica restricción del campo de estudio: la violencia que deja muertos y heridos. "No desconocemos tampoco una violencia psicológica, simbólica, una violencia que no deja lesiones físicas o que no mata, pero que sí menoscaba la integridad de las personas. Pero igualmente pensamos que hoy en Colombia, la magnitud de la violencia que sí mata y hiere, que produce viudas y huérfanos además de simbolismos, requiere una atención especial: no en vano nuestro país llama la atención general porque exhibe una de las más altas tasas de homicidio en el mundo, algunas de nuestras ciudades ostentan el poco honroso título de ser campeonas de la mortalidad violenta. En estas condiciones, pensamos, esta es la violencia que reclama nuestra atención, así tengamos que dejar de lado otras expresiones" (p. 3).

Ahora bien, a mi juicio esta restricción no se justifica. El secuestro, la extorsión, las desapariciones, las torturas, las amenazas, son formas de violencia tan características de nuestra situación actual, están tan estrechamente articuladas con las demás, que no pueden omitirse, por lo menos en el momento de pasar a la síntesis, sin grave riesgo de alterar el contexto social en su conjunto. Supongo que en los casos en que producen muerte o lesiones estén incluidas en los escenarios económico y político, en la medida muy dudosa en que las fuentes consultadas las reflejen. Entiendo perfectamente que sobre estos delitos no se dispone de datos comparables, por su cantidad y su credibilidad, con los datos en que se basan los análisis estadísticos aquí realizados: el secuestro y la extorsión muchas veces no se denuncian. Sobre las desapariciones callan por completo unas fuentes —la Policía, Medicina Legal—, exageran probablemente otras, como los comités de defensa de los derechos humanos que reproducen denuncias sin mayor crítica ni examen del carácter fehaciente de los testimonios, y son moderadas otras como la Procuraduría General de la Nación. Por lo demás, este último delito no está tipificado en nuestros códigos. Sobre este punto se produjo recientemente una agria polémica entre la Procuraduría y el Ministerio de Defensa. Sin embargo, es muy claro: se produce cuando hay pruebas testimoniales de que un ciudadano ha sido detenido por las autoridades y éstas no consignan la detención y declaran no conocer su paradero.

Entiendo también que la tipología empleada es pertinente y su análisis cuantitativo arroja resultados importantes y significativos como ha demostrado el estudio, tanto en la tendencia general a una organización creciente como en las oscilaciones en la violencia política del 85 y las "limpiezas" del 86 y sus nexos. Pero insisto en que la dificultad o la imposibilidad de someter a tratamiento estadístico un fenómeno como el secuestro, no justifica en absoluto la subestimación de su importancia en el análisis del contexto social. Está, como se sabe, estrechamente vinculado a la formación de grupos paramilitares, como el MAS, en los que los narcotraficantes figuran como fundadores y lograron reunir a otros grupos de la burguesía

y los terratenientes y a sectores de la Policía y el Ejército. Ha sido muy débil, por decir lo menos, la política de los últimos gobiernos frente a estos grupos. Al comienzo de la presente administración, dos ministros —Justicia y Defensa— los defendían abiertamente, mientras que el ministro de Gobierno los consideraba injustificables. Finalmente, cuando se hizo evidente que ellos estaban detrás de las sonadas matanzas del 88, que en ellos llevaban la voz cantante los narcoterroristas del Cartel de Medellín, que no eran organizaciones defensivas sino una auténtica empresa política que empezaba a funcionar como un Estado paralelo, destituyendo por medio del asesinato a gobernadores, jefes de policía, magistrados y candidatos a la Presidencia, finalmente, digo, el gobierno ha decidido combatirlos y ha realizado una cierta depuración en las propias filas, sobre todo en sus fuerzas armadas. Es verdad que los narcotraficantes de Cali están lejos de desempeñar un papel tan directo en las violencias de todo género, como el que desempeñan sus colegas —y adversarios— de Medellín. Pero no dejan de ser un factor importante en la creación del ambiente de temor que tiende a paralizar la justicia y a silenciar la prensa.

Al final de su notable estudio sobre la violencia de "limpieza", que fue un fenómeno tan característico de Cali en 1986, los autores introducen (pp. 229 y ss.), de manera pertinente aunque breve, el gran tema de la impunidad. Viejo problema colombiano que no fue afrontado sino más bien consagrado por los acuerdos del Frente Nacional, adornado con los bellos conceptos de perdón y olvido. Compañera inseparable de la violencia, sobre todo de la política, de "limpieza" y económica, y de la delincuencia "de cuello blanco", estatal y civil; no digo que sea la "causa" —ni siquiera en el sentido circular de causa y efecto a la vez— de estos fenómenos; pero sí es su elemento vital, el oxígeno que les permite su proliferación y su virulencia. Como ya habían señalado claramente al final del capítulo IV (p. 99), y desarrollan un poco más en estas páginas, no se trata solamente de la debilidad de la justicia, en el sentido de la escasez de medios técnicos y humanos para llevar a cabo las investigaciones. Desde hace varios años el Estado colombiano, conminado continuamente a responder por la apabu-

llante evidencia de la impunidad, por parte de organizaciones de derechos humanos, tanto independientes como de las Naciones Unidas, ha tratado de explicar el hecho innegable, afirmando que la justicia se encuentra desbordada por la multiplicidad de los delitos, aceptando que está también aterrorizada por los delincuentes, y que, por la misma razón la población se niega casi siempre a colaborar con denuncias y testimonios. Pero hay algo más que incapacidad y temor. Hay desviación e interferencia de las investigaciones y los procesos de instrucción, cuando se inician. Nuestros autores dicen, con exceso de prudencia: "se puede especular en torno a prácticas de ocultamiento de identidades cuando quiera que se encuentren comprometidos funcionarios estatales. Alguna razón tendría un comandante de la Policía Metropolitana para sancionar y destituir a un elevado número de agentes de la institución". Y mucha razón tuvieron, agrego yo, los autores del informe *Colombia: violencia y democracia*, para sugerirle al gobierno el traslado del Departamento Administrativo de Seguridad al Ministerio de Gobierno.

El reciente y muy ponderado y cuidadoso informe de Americas Watch sobre derechos humanos en Colombia (primera edición, octubre de 1989; Universidad Nacional, Centro de Estudios Internacionales de la Universidad de los Andes, p. 19) se muestra en desacuerdo con el informe anterior de Amnistía Internacional (Londres, abril de 1988), que consideraba a las Fuerzas Armadas de Colombia comprometidas en una empresa deliberada de violencia contra los civiles: "Nuestra investigación no ha producido evidencia alguna de que exista un plan deliberado a nivel de los altos mandos. Por otra parte, en algunas regiones y en ciertos casos bien conocidos, existe evidencia comprometedora acerca de la colaboración de jefes regionales del Ejército y funcionarios de inteligencia de alto rango para facilitar la comisión de delitos atroces por parte de ejércitos privados y escuadrones de la muerte". Ahora mismo se inicia el juicio a quince militares por asesinato, robo y engaño, a órdenes de Gonzalo Rodríguez Gacha.

Este juicio y otros similares son síntomas muy claros de un cambio de actitud en la dirección de las Fuerzas Armadas.

Ya no nos encontramos en los tiempos en que el ministro de Defensa invitaba a todos los miembros de las institución a cerrar filas y a otorgar un día de salario en solidaridad con los militares en servicio activo acusados por el procurador general de la Nación de pertenecer al MAS.

Pero el problema de la impunidad no se reduce a esto, no se agota en el ámbito jurídico, sino que hay también una impunidad social, una escandalosa aceptación por una buena parte de la sociedad, de las gentes que han asesinado y están asesinando. Y hay también una impunidad personal e íntima en aquellos que no sienten con vergüenza o culpa el peso de sus actos, aunque hayan cometido las peores atrocidades, sino que se enorgullecen de ellos y los tienen por emblemas de prestigio; esa cultura del "permiso para matar" y de los feroces vengadores exaltados, la hemos engendrado aquí y la estamos reforzando con masivas importaciones de Norteamérica. Ya tenemos un Rambo en Urabá —un conocido narcoterrateniente—, y por las calles de la comuna nororiental de Medellín se paseaban hasta hace pocos días los sicarios, con auténtico orgullo de su profesión.

Las mejores sugerencias y aportes teóricos de esta obra se encuentran, a mi juicio, en los capítulos sobre la violencia política de 1985, vinculada en gran parte a la presencia del M-19 en la ciudad y a las polarizaciones extremistas que había producido en los grupos dominantes el proceso de paz de la administración Betancur; y sobre la violencia de "limpieza" de 1986, que fue una de las reacciones de parte de estos grupos dominantes y algunos sectores de la Policía para recuperar la hegemonía amenazada.

No puedo dar cuenta aquí de estos desarrollos ni de las perspectivas que abren, pero me interesa comentar un tema en cuyo tratamiento se manifiesta con particular nitidez la posición de los autores. Después de hacer una caracterización de los grupos dirigentes de la ciudad, basada en estudios anteriores y en su propio conocimiento, se llega a describir un rasgo por el que estos grupos se han destacado notablemente en comparación con sus homólogos de otras ciudades: la tendencia a emprender acciones filantrópicas y de promoción

social, no sólo como cálculo racional de búsqueda de legitimación social, sino como resultado de una mentalidad y una "ideología que impulsa y resalta sistemáticamente el civismo, el amor por la ciudad, los deberes de los dirigentes y el sentido de pertenencia a la comunidad. Estimulando así la representación de un espíritu de organicidad procura atenuar la desigualdad estructural, a la vez que tiende a deslegitimar los intentos de subversión del orden social vigente" (p. 257).

Camacho y Guzmán señalan en seguida los límites y las contradicciones de esta empresa de "hegemonía filantrópica". En efecto, el espíritu de organicidad y el sentido de pertenencia a la comunidad no pueden remplazar una ética humanista y democrática basada en el respeto por las diferencias, en el reconocimiento de las personas como tales, es decir, que no pueden reducirse nunca a ser simples instrumentos o medios y menos aún simples obstáculos o estorbos para nuestros propósitos o nuestra tranquilidad. Al contrario, esas mismas mentalidad e ideología —lo que no implica desde luego las mismas personas— pueden manifestarse, incluso con las mismas consignas "Cali linda", "Cali limpia", en las siniestras campañas de "limpieza". La organicidad y la pertenencia a la comunidad pueden fomentar también una ética arcaica en la que el mal es por definición el otro, el distinto, el que de alguna manera puede dañar la imagen idealizada de la totalidad con la que tratamos de identificarnos. Esto ocurre sobre todo cuando la hegemonía tiene miedo, cuando se siente desafiada y cuestionada. Cuando no puede ni quiere reconocer su impotencia práctica para solucionar o mejorar seriamente las desigualdades estructurales que congregan la miseria, el marginamiento y una parte de las conductas que considera execrables, lanza entonces la terrible consigna: "Si no podemos ni queremos modificar las circunstancias que determinan estas manifestaciones de la miseria, el marginamiento y la desesperación, entonces ¡suprimamos a las víctimas!".

Cuando el "bien" queda definido como todo aquello que pueda sostener, reforzar y adornar la imagen estereotipada del orden vigente, el "mal" queda correlativamente definido como todo aquello que pueda perturbarla y mancharla, así se

trate solamente de pobres, recogedores de basura y desempleados. Entonces el horrible ejército de "las gentes de bien" armadas se lanza a la defensa preventiva de *su* propiedad y de *su* ciudad.

Estos científicos sociales, como muchos de sus colegas, están realizando un gran trabajo para hacer más inteligible y sensible, más agudamente doloroso, este fenómeno extraordinario que es la magnitud de nuestra violencia. El escándalo permanente de las noticias puede terminar por embotar la sensibilidad. Porque así como hay obscenidad del sexo que termina por producir fastidio, así también hay una especie de obscenidad del horror que ya no permite reaccionar.

En cambio, el análisis sistemático, subtendido por una profunda ética democrática, casi siempre silenciosa, como el que practican Camacho y Guzmán, nos vuelve a poner frente a lo que es auténticamente inaceptable a pesar de su cotidianidad, además de ayudarnos a entenderlo.

Por esta razón, todos los que en Colombia luchamos por una sociedad más justa, democrática y pacífica tenemos hacia ellos deuda de gratitud.

Estado y sociedad

El hombre, en el núcleo más íntimo de su ser, es un nudo de relaciones e intercambios. Intercambios lingüísticos, afectivos, sexuales, económicos; pero también, y en esto consiste su riqueza, un conjunto de diferencias y conflictos de visiones del mundo, de proyectos, de intereses. Cuando esta inevitable combinación de interdependencia y oposición desemboca en la guerra y la violencia, se ha producido el trágico fracaso de las más altas posibilidades humanas: el diálogo inteligente, si se trata de concepciones; la transacción, si se trata de intereses; y, en último caso, el reconocimiento de que el otro, por opuesta que sea su visión del mundo y del futuro a la nuestra, sigue siendo un hombre como nosotros.

No es verdad que el que vence convence; la fuerza no demuestra por sí misma la validez de un argumento o la legitimidad de un interés. Por el contrario, la creencia en que la victoria corresponde a la verdad hace parte de la cultura de la violencia que queremos combatir por medio de una cultura del respeto. Es preciso observar que respeto no significa en modo alguno indiferencia. Nadie está situado en una altura suprema desde la cual pueda observar las diferentes opiniones humanas con una amable tolerancia; todo el mundo está situado, sépalo o no, en una opinión que debe defender, objetando a las que se le oponen. Respetar al otro significa discutir su punto de vista con la premisa implícita de que puede tener su parte de razón, de que ninguna mirada ve la totalidad del inmenso paisaje humano, de que ningún proyecto es suficientemente vasto para reunir y satisfacer la variedad inabarcable de las aspiraciones y las necesidades.

Kant, viejo maestro de democracia, no tenía en muy buena

opinión el concepto de tolerancia: le parecía, en efecto, demasiado pretensioso, porque parece sugerir que la verdad la tiene alguien —quien está en el poder, por ejemplo— y simplemente tolera que otros piensen de manera diferente, como si no tuviera que aprender de ellos, ni de la discusión con ellos. El respeto, por lo tanto, no excluye, sino que, por el contrario, implica el debate y la confrontación, y no como simples ejercicios sino como el elemento que afecta la seriedad de la vida y conduce a la gravedad de la decisión.

El pluralismo no es una resignada aceptación del hecho de que los hombres no pueden marchar al unísono como los relojes, de que se encuentran en desacuerdo entre sí y cada cual también consigo mismo. Es la afirmación y la promoción de las diferencias como el único territorio del pensamiento, mientras que la unanimidad es su muerte. Pero el debate, a su turno, para que sea real y fecundo, tiene como prerrequisito el reconocimiento del otro, diferente o adversario, como destinatario válido de una argumentación. Si se comienza por descalificar de antemano toda objeción posible a nuestras tesis como simple producto de la mala fe, de la incomprensión, o como expresión de intereses inconfesables, se puede, sin duda, hacer una diatriba, despreciar o insultar, pero ya no se puede debatir.

Sé muy bien que las diferencias de teorías y proyectos políticos están hondamente arraigadas en diferencias de intereses económicos, de creencias y tradiciones que se refieren a necesidades y comprometen la identidad de clases y de grupos, pero también éstas últimas pueden ser debatidas y llevar a transacciones y formas de convivencia de manera civilizada, es decir, sin conducir a la violencia, desde que existan un espacio legal suficientemente sólido y unas normas comunes que no puedan ser transgredidas.

Es cierto que los hombres no pueden y no deben dejar de luchar contra la opresión y la injusticia y contra las desigualdades aberrantes que en ellas se fundan, y, en consecuencia, es cierto también que una paz verdaderamente digna y fecunda no puede basarse en la parálisis derivada de la sumisión o del terror. El problema de la democracia consiste precisamente

en construir y asegurar la vigencia de un marco legal dentro del cual puedan llevarse a cabo las luchas sin que degeneren en confrontaciones violentas y puedan existir sistemas de presión legales que no sea la agresión a quienes tienen intereses distintos u opuestos, como la libertad de huelga, por ejemplo.

Si se quisiera definir la democracia como una sociedad conflictiva pero no belicosa, y también como una sociedad en la cual los ciudadanos pueden tener una participación efectiva en la conducción y control de los asuntos que les conciernen y en la elección y sustitución de los gobiernos que ejercen el poder de una manera temporal y delegada y nunca por derecho propio de un grupo, casta o partido provisto de una misión divina o de una supuesta ciencia absoluta de la historia, es fácil deducir que la democracia es el tipo de organización política que, no sólo permite el ejercicio de los derechos humanos, sino que los requiere para funcionar efectivamente.

Durante milenios, los filósofos adversarios de la democracia —y la serie comienza con Platón— centraron su ataque en el punto de la participación popular. Según ellos, ésta no podía concederse porque el pueblo carece de ilustración suficiente sobre los asuntos del Estado. En esta versión, la autoridad sólo es legítima cuando se funda en el saber. Recordemos de paso la famosa metáfora del capitán del barco; si tiene autoridad legítima es sólo porque es aquél cuyo gobierno de la nave conviene a todos, puesto que nadie como él conoce los mares, los vientos, las estrellas, la geometría y, en general, el arte de la navegación. Lo que olvidan aquí Platón y todos sus sucesores, es que no se trata solamente de saber, sino también, y muy principalmente, de intereses; para seguir con el ejemplo, la autoridad del piloto no sería legítima, si la inmensa mayoría de los pasajeros y la tripulación están interesados en ir a un sitio y él los lleva a otro, donde los suyos hacen mejores negocios.

En los conflictos actuales, económicos y políticos, están en juego cuestiones de poder y de interés y no solamente de codificación; por eso Habermas critica con razón cierta ideología técnico-científica que pretende quitar a los ciudadanos todo poder de decisión, con el pretexto de que los problemas son demasiado complejos para el nivel de preparación de los

hombres corrientes. Este problema no se presenta sólo ahora a raíz de las dificultades de acceso a la ciencia moderna; ya el viejo Kant decía con deliciosa ironía que los tutores de siempre, que tan bondadosamente han cargado sobre sus hombros la responsabilidad de pensar y decidir por sus pupilos, consideran un paso en extremo peligroso, la emancipación de los pueblos, ya que éstos carecen de la pericia necesaria y de la costumbre de dirigirse a sí mismos. Pero no hay que creer que el ciudadano debe estar ilustrado de antemano para tomar decisiones responsables, por el contrario, es la intervención en los asuntos públicos lo único que puede ilustrarlo. Es el debate, la necesidad de rectificar las opciones que se demostraron erradas, de retirar el apoyo a los dirigentes que no cumplieron sus promesas, de modificar las ideas que una vez ensayadas no condujeron a los resultados que de ellas se esperaban; es todo ello, en fin, lo que forma la cultura política de un pueblo.

En cambio, los grandes tutores que guían a sus pueblos por la senda del bien y de la ciencia, parece que no enseñan nada. Después de décadas y décadas —hoy los vemos por todas partes—, siguen considerando a sus protegidos completamente incapaces de decidir su destino por sí mismos.

Pero para que la democracia llegue a ser una realidad, una cátedra permanente de civilización política, tiene que ser cada vez más participativa. Esto significa, en primer lugar, más cercana, más referida a los problemas que conciernen de manera inmediata al ciudadano y de los cuales tiene un conocimiento personal, próximos en el espacio y próximos también a su saber; en este sentido, es un paso muy importante la nueva organización actual de la nueva democracia municipal y, sobre todo, de las formas de asociación y de organización a que puede dar lugar.

Hay una parte de la pobreza que no puede medirse en términos objetivos y es quizá la más triste: la falta de pertenencia a una comunidad. La serie de miserias dispersas que cada cual vive para sí mismo como una desgracia aislada y que no da lugar a ninguna colaboración y solidaridad, a ninguna empresa común.

Multiplicar las formas institucionales que permitan la participación directa del pueblo en la elección de sus representantes y en la toma de decisiones, es una de las tareas más urgentes en el proceso de la apertura democrática, y es la idea que informa de manera inequívoca el proyecto de reforma constitucional presentado por el gobierno. Y es, tal vez, el camino más seguro para conseguir el necesario fortalecimiento del Estado. Nada es más peligroso, en contra de lo que suele creerse, para el ejercicio de las libertades ciudadanas, que un Estado débil. La ausencia de los poderes institucionales lleva con frecuencia a sectores enteros de la población a acogerse a la protección de toda clase de poderes extralegales: gamonales de provincia, grupos de presión, intermediarios oficiosos, cuando no a organizaciones armadas de toda clase, que buscan defender intereses o privilegios, suprimir a quienes consideran obstáculos para su tranquilidad o sus negocios o, por el contrario, pretenden perseguir reivindicaciones políticas y sociales, por una vía armada que los precipita cada vez más en las peores formas de delincuencia.

El Estado comienza a perder entonces lo que se ha considerado siempre como una de las condiciones de su existencia misma, el monopolio de la fuerza. El Estado de derecho no es una fuente arbitraria de decisiones autónomas, está él mismo sometido a la ley; en cualquier momento la Nación puede ser demandada por los ciudadanos, o cualquiera de los agentes de las ramas del poder, independientemente del lugar que ocupe en la jerarquía.

Como se sabe, las dictaduras más arbitrarias resultan, a la larga, frágiles frente a los movimientos subversivos y la indignación de los ciudadanos: después de muchos atropellos y sangre, caen con pena y sin gloria. En cuanto a los Estados que ahora suelen denominarse totalitarios, confiesan ellos mismos su debilidad esencial por el solo hecho de que no pueden permitirse, ya no digamos una posición, pero ni siquiera una diferencia, y se sienten amenazados hasta por un poeta o un pintor. Se precipitan sobre todas las actividades de la sociedad civil, las que pretenden controlar estrechamente, hasta que la ausencia del gran motor de la creatividad humana, las diferen-

cias, los conflictos, la multiplicidad de las iniciativas, terminan estancándolos progresivamente, no como una enfermedad local, sino como una anemia generalizada. Algunos de ellos lo confiesan ya abiertamente y buscan —ojalá con fortuna— la curación en un retorno a la democracia.

El Estado realmente fuerte es el Estado en el que el ciudadano no tiene miedo ni de pensar por sí mismo, ni de expresarlo, ni de organizarse para buscar las transformaciones que considere necesarias o ventajosas, y para luchar contra la injusticia, sea ella oficial o privada.

En este caso, además, el monopolio de la fuerza encuentra su eficacia en el hecho de ser una fuerza estrictamente sometida a la ley respetuosa de los derechos humanos. Más que sus medios bélicos o su importancia numérica, es su prestigio moral y el respeto de los ciudadanos los que pueden hacerla invencible, al menos en orden interno.

Se requiere también un Estado fuerte para producir las reformas económicas necesarias para garantizar los derechos sociales, los niveles de instrucción, educación, ocupación, salud, etc., sin los cuales no hay igualdad de oportunidades y una buena parte de la población queda condenada a la pobreza absoluta. Una pobreza que, por demás, no puede medirse solamente por índices de ingreso y consumos, porque ya la población ha cambiado sus formas de vida y sus expectativas, porque ya no la viven —con razón— como una fatalidad natural, sino como la negación de aquello a lo que la población tiene derecho; porque ya no se soporta como una resignación natural, sino que conduce a exigir activamente, a veces desesperadamente, su solución.

Sólo un Estado fuerte puede producir la redistribución del ingreso y la riqueza necesaria para pagar la deuda social, larga e injustamente aplazada con esa parte de la población; y por lo tanto, para llevar a cabo una política social, sin verse paralizado por la presión de los grupos que representan antiguos y nuevos privilegios, para modificar aquellas situaciones en las cuales la propiedad, en contra de lo que dice nuestra Constitución, desempeña más bien una función antisocial.

No vamos a negar que atravesamos por un momento par-

ticularmente crítico de nuestra historia, del que puede resultar el hundimiento de la democracia o una democracia renovada. El rasgo principal de esta crisis es evidentemente la violencia o, mejor, el conjunto de violencias que confluyen y se alimentan recíprocamente.

La paradoja que encuentran los estudiosos de nuestro país consiste en que nuestro desarrollo económico, considerado en el conjunto de las adversidades que son comunes a los países latinoamericanos, se comporta relativamente bien, que tenemos una tradición y una voluntad democráticas y, sin embargo, Colombia presenta uno de los más altos índices de violencia en el mundo.

Si nos atenemos a las declaraciones y proclamas de los más diversos grupos, gremios, partidos y sectores de nuestra sociedad, creemos percibir un extraño acuerdo: todo el mundo parece coincidir en la necesidad de reformar nuestras caducas instituciones políticas; todo el mundo reconoce la necesidad de producir reformas sociales y económicas en una nueva dirección que dé prioridad a las necesidades inaplazables de la población. Todo el mundo declara que la paz es el primer propósito nacional y el prerrequisito para que nuestra democracia resulte viable y los derechos humanos tengan una vigencia efectiva.

¿Por qué resulta entonces tan difícil tomar medidas rápidas y eficaces y llegar a acuerdos serios en una dirección que los colombianos parecemos tan ampliamente compartir? Sin duda porque todo el mundo quiere también otras cosas que no siempre son compatibles con la paz, quiere imponer sus puntos de vista por el chantaje y la violencia o conservar privilegios que paralizan las reformas o mantener posiciones en el Estado como cuotas de poder y no como servicio a un gran propósito nacional.

Hay que decir que además de los factores directos de violencia tantas veces estudiados —el narcotráfico, los grupos subversivos, los grupos paramilitares, el derrumbe de una ética ciudadana y el desprecio por la vida humana—, los partidos políticos tienen su cuota de responsabilidad en esta dificultad de construir y de llevar adelante un gran propósito nacional.

Es mejor confesar que han dado desde hace años un triste espectáculo, mientras repiten en todas sus tendencias que nos encontramos al borde del abismo, dedican grandes esfuerzos a impulsar o a estorbar aspiraciones de grupos o personas que no se basan ciertamente en diferentes concepciones de la problemática nacional, como se ve en el hecho de que las cartas se barajan permanentemente de modo que los adversarios de ayer resultan los aliados de hoy, y no porque hayan superado hondas diferencias ideológicas que nunca hubo, sino porque han llegado a acuerdos sobre la distribución de posiciones en el Estado.

No son necesarios complejos análisis sociológicos para comprender que estas tendencias de nuestros partidos constituyen uno de los factores más importantes de la debilidad del Estado colombiano, y ya hemos visto hasta qué punto tenemos necesidades de un Estado fuerte.

En medio de tantas marchas por la vida, de tantas convocatorias a la reconciliación de nuestros compatriotas, que en realidad anhelan casi unánimemente la paz, hay que recordar a aquellos que tienen actualmente responsabilidades políticas, que estamos todavía a tiempo de emprender una gran política, una política destinada a combatir la injusticia que caracteriza nuestra sociedad, e inspirada en la filosofía de los derechos humanos: respeto por el otro, por su vida, por una vida con dignidad y con esperanzas, lo que significa en nuestro caso prioridad absoluta a la reintegración y recuperación de todos aquellos que nuestra forma de desarrollo económico ha dejado, como se dice, al margen de la realización de sus posibilidades humanas. ¿Es tiempo todavía, de formular una política que entusiasme a nuestra juventud? ¿A la que se sientan llamados a apoyar los trabajadores? ¿Que pueda comprometer y ser iluminada por el esfuerzo que se realiza en nuestras universidades, que recoja y valore el trabajo de nuestros artistas y pensadores? Espero que así sea, pero hay que proponérselo seriamente, sin mezquindad y aceptando las concesiones y los sacrificios que requiere.

Democracia y participación*

La democracia es un camino bastante largo y propiamente indefinido. Hay un mínimo de condiciones que se pueden denominar "derechos humanos"; pero el derecho no es más que un mínimo, porque de nada sirven los derechos si no tenemos posibilidades. Si sólo tenemos derechos, eso puede llegar a ser algo muy restringido: ¿que todo el mundo tenga derecho a elegir y a ser elegido, aunque ni siquiera sepa leer? La democracia consiste en algo más, aunque los derechos son importantes.

El derecho fundamental es el derecho a diferir, a ser diferente. Cuando uno no tiene más que el derecho a ser igual, todavía eso no es un derecho.

Pero además de derecho —decía Carlos Marx— es necesaria la posibilidad.

La democracia va en tres direcciones: la una es la posibilidad, la otra es la igualdad, y la otra es la racionalidad.

La igualdad debe ser una búsqueda económica y cultural. Es casi una burla para una población decir que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, si no lo son ante la vida. ¿Qué dice la ley? Anatole France dijo en el siglo pasado: "Queda prohibido a ricos y pobres dormir bajo los puentes". Desde luego, sólo les queda prohibido a los pobres, porque los ricos no se van a dormir bajo los puentes. Si no hay igualdad ante la ley se convierte en una burla.

Pero la igualdad ante la vida es algo que es necesario conquistar. Es una tarea; no se decreta: "todos son iguales"; es una búsqueda.

---

* En la revista *Foro* Nº 6, junio de 1988.

La apertura democrática es la búsqueda de una democracia que no sea una burla para la población. Para ello se necesita una actividad que es la que vamos a promover aquí. La podemos llamar "participación", lo cual es una manera de decir.

Lo anterior significa que la democracia no se decreta, se logra. Si un pueblo no la conquista por su propia lucha, por su actividad, no le va a llegar desde arriba. No hay reformas agrarias que no vengan de una búsqueda de los campesinos, de una organización campesina, de una lucha campesina.

La conquista de la democracia supone la organización del pueblo en muchos niveles. Se puede hacer en los barrios, en una junta de acción comunal, en las comunidades indígenas... Y esta organización es esencial porque es la manera que tiene el pueblo de producir su propia cultura, no sólo de recibirla. Nosotros hablamos mucho de que vamos a dar más educación, a implementar programas de educación a distancia..., pero no se trata solamente de eso. Se trata de la lucha por una reconquista de algo que se perdió hace mucho tiempo, digamos desde la Edad Media. Hace mucho tiempo que el pueblo dejó de crear cultura. Nosotros ya no tenemos un folklor. Lo hubo en la Edad Media cuando el pueblo creaba verdaderas maravillas culturales: el cancionero español, los cuentos de hadas, las catedrales góticas. El era creador de la cultura.

Para que pueda ser el pueblo creador de la cultura es necesario que tenga una vida común. Cuando se dispersa, se atomiza, cuando cada uno vive su miseria en su propio rincón, sin colaboración, sin una empresa y sin un trabajo común, entonces pierde la posibilidad de crear cultura. Ahora puede que la reciba por medio del transistor, de la televisión o por cualquier otro medio, pero como *consumidor,* no como creador.

Es necesario que el pueblo vuelva a crear cultura. Esto es esencial en una definición moderna de la democracia. Ahora ni crea ni recibe, y no estaría mal que por lo menos recibiera, pero no es suficiente.

Tenemos que plantearnos metas altas. Una meta muy interesante es la de un pueblo creador. Esto no se mide por las estadísticas. Las estadísticas nos informan porcentajes acerca

de la población que sabe leer y escribir, de la que ha terminado la escuela primaria o el bachillerato, pero eso no es todavía una cultura.

La cultura hay que hacerla. Más aún, las estadísticas nos engañan. Es mucho más culto un campesino analfabeto que sepa narrar, contar una cacería, hacer una canoa, hacer una casa de habitación con un estilo propio, que uno de esos bachilleres que estamos fabricando, pero en las estadísticas aparecen como bachilleres. Es más culto un pueblo que produzca algo, que tenga un estilo, que tenga una manera de vivir. Pero para eso tiene que organizarse.

El pueblo disperso, las masas impotentes, cada cual —como he dicho— refugiado en el rincón de su pequeña miseria sin más relaciones que de linderos, de celos, es un pueblo que no produce nada. Es necesario que el pueblo se organice en comunidades de barrios, de campesinos, es decir, comunidades de cualquier tipo, porque mientras esté disperso está perdido; está perdido no solamente porque hay tanta miseria —eso también es muy grave— sino porque no tiene cultura y creatividad propias.

Marx decía —y discúlpenme que lo vuelva a citar, pero es muy interesante— que en el proceso de desarrollo capitalista el trabajador había perdido la inteligencia del proceso, lo cual quiere decir que el hombre que trabaja, que vende una fuerza de trabajo durante ocho horas diarias por un salario, ni siquiera sabe lo que está haciendo. No sabe qué es lo que hace, tampoco para qué se hace ni por qué se hace. En otros términos, no dirige el proceso, ni siquiera lo entiende.

Hubo una época en que estaba muy cerca el artesano del arte. Ni siquiera había una posibilidad de diferenciarlos bien. No se distinguía bien un artista de un artesano que hacía un par de zapatos, un violín, un cuadro y que sabía cómo hacerlo, como un artista. A ese período artesanal ya no podemos volver. El pueblo ya no puede apropiarse de la inteligencia del proceso individualmente, sino por medio de la colaboración de la comunidad.

Lo que nosotros llamamos una apertura democrática es una búsqueda de una nueva comunidad, de un pueblo que

exija, que piense, que reclame, que produzca. Ahora bien, esa comunidad está igualmente en función de la racionalidad. Quiero poner en primer plano el tema de la racionalidad, porque es necesaria para que pueda haber democracia.

La racionalidad surgió hace mucho en la democracia griega, pero no como dice el Evangelio de San Lucas: "La verdad os hará libres". Surgió al revés: es la libertad la que vuelve a la gente verdadera porque la obliga a discutir.

Voy a definir muy rápidamente el concepto de racionalidad, apoyándome en uno de los más grandes racionalistas que haya tenido la historia humana: Kant. El definió la racionalidad diciendo que consistía esencialmente en tres principios:

1. Pensar por sí mismo.
2. Pensar en el lugar del otro.
3. Ser consecuente.

Pensar por sí mismo no quiere decir —no nos equivoquemos en esto— ningún prurito de originalidad. Uno piensa por sí mismo cuando lo que piensa, uno mismo lo puede argumentar y, si le va muy bien, demostrar.

Cuando yo digo que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos, y lo puedo demostrar en el tablero, yo pienso por mí mismo, aunque eso ya lo sabía Euclides desde hace 2.500 años. Pensar por sí mismo quiere decir que el pensamiento no es delegable; no es delegable en un Papa ni en un partido; ni en un líder carismático; ni en un comité central; ni en una iglesia, ni en nadie. Lo que uno no piensa por sí mismo, no lo piensa, simplemente lo repite.

Los griegos tuvieron una ventaja muy notable sobre otros pueblos de la antigüedad, que fue la de no contar con un texto sagrado, en relación con el cual uno pudiera resultar hereje. No tenían los perniciosos auxilios del Espíritu Santo, ni la Biblia, ni el Corán, ni nada por el estilo; entonces era posible cualquier cosa, fuera Heráclito o Parménides, o pensar lo contrario de Heráclito. Y eso los obligó a crear la lógica y a formular los términos de ella. Los obligó a ser racionalistas.

El pensamiento racional se caracteriza porque tiene un rasgo democrático esencial, rasgo que nos va a ayudar a definir

las dos cosas: la racionalidad por la democracia y la democracia por la racionalidad. Porque cuando alguien habla como un lógico o como un científico, le habla a un igual; pero no habla nunca un científico de arriba-abajo. El discurso racional es un discurso que nos pide permiso: "permítanme una hipótesis". El pensamiento racional es una clave de la democracia.

El principio "pensar por sí mismo" tiene como su equivalente inmediato dejar que el otro piense también por sí mismo; ni de arriba-abajo, ni de abajo-arriba. De abajo-arriba se suplica, se solicita, se pide, a lo mejor se obedece, pero no se demuestra. Se demuestra sólo entre iguales.

Por eso también fundaron los griegos una ética tan extraordinariamente fuerte, que es la ética que corresponde a la racionalidad: una ética horizontal, es decir, entre iguales. Los grandes valores eran la amistad, la hospitalidad, la reciprocidad. No la caridad —de arriba-abajo—, ni la abnegación —de abajo-arriba—, ni la paciencia, ni la humildad.

Si nosotros vamos a luchar por un mundo democrático tenemos que aprender una ética democrática, que desde luego consta de valores horizontales entre iguales.

El segundo principio kantiano de la racionalidad es "pensar en el lugar del otro". El movimiento que se dirige hacia allá, a pensar en el lugar del otro, a reconocer que el otro puede tener la razón, a hacer el esfuerzo de ver hasta qué punto se puede aprender de él, es un movimiento que va contra toda discriminación. En primer lugar, contra todo racismo, uno se va a poner en lugar del otro. Y si el otro está muy lejos de nosotros, si está en una tribu por ejemplo, ¿qué hacemos para ponernos en su lugar? Tenemos que respetar su punto de vista, tenemos que saber que nuestro punto de vista no es el único, que hay otros puntos de vista en los cuales a lo mejor se pueden entender cosas que desde el nuestro no logramos entender. Pensar en el lugar del otro es dar ese paso, no creer que tenemos nosotros el centro de la razón y la totalidad de la verdad.

Ese es el segundo movimiento de la racionalidad y es también un movimiento en dirección a la democracia.

El tercero es muy difícil de llevar a cabo: "ser consecuen-

te". No se trata de ser terco. Quiere decir que si nosotros tenemos una tesis cualquiera, y las consecuencias necesarias de esa tesis resultan ser contradictorias o absurdas, debemos abandonarlas si queremos ser consecuentes con la lógica. Y esto es muy distinto de ser terco.

Tener, por tanto, en la vida una gran disponibilidad a cambiar es la última exigencia de la racionalidad. A cambiar los puntos de vista si se demuestra que lo que estábamos sosteniendo eran disparates y nosotros mismos lo vemos. En una carta muy famosa que Platón mandó desde Sicilia a los amigos de Dión, decía entre otras cosas que la ventaja de tener una posición filosófica es que en ésta ocurre algo muy distinto de lo que ocurre en el comercio, porque cuando uno hace una discusión, y la hace racionalmente, allí el que pierde gana, porque tenía un error y encontró una verdad; lo que quiere decir que el que gana pierde porque simplemente él sostuvo su verdad.

Esa actitud abierta a la racionalidad es necesaria para definir los términos del compromiso de la democracia. El camino de la democracia pasa por la racionalidad, se define en términos de racionalidad. Pero no sólo en esos términos, sino también en términos de la igualdad de posibilidades.

Es necesario desarrollar una idea clara de la democracia.

Es bueno decretarla, pero no es suficiente.

A los pueblos, como a los individuos, no se les puede juzgar por lo que digan de sí mismos, sino por lo que hacen. Un individuo puede declarar que él es un genio incomprendido al que sin embargo todo el mundo toma por bobo; pero no se le puede aceptar por el solo hecho de que lo declare, pues tendría que hacer cosas geniales. Lo mismo pasa con los países: no es por lo que declaren en la carta constitucional por lo que se les puede juzgar sino por las relaciones sociales, la manera como vive la gente; una sociedad vale tanto como las relaciones que tienen los hombres unos con otros y no tanto por lo que diga algún decreto, algún papel, así sea la constitución.

La idea de una apertura democrática es un concepto de la sociedad. Nosotros hemos dicho "participativa", por decir algo. Que la gente pueda opinar no es suficiente, que pueda

actuar es necesario, y que pueda actuar en aquello que le interesa, en su comunidad, en su barrio, en su municipio. Pero para poder actuar tiene que tener bases, instrumentos culturales y materiales. La creación de un mundo de instrumentos colectivos, es la apertura democrática. ¿Esto se puede llamar "participación"? Sin duda puede llamarse así.

Cuando un gremio actúa en el barrio, por ejemplo en autoconstrucción, desde luego necesita elementos materiales, tiempo, entusiasmo, no tener miedo ni humildad (esta es una virtud poco democrática), necesita tener esperanza (esa sí es una virtud democrática).

Ahora, cuando un pueblo actúa, alcanza mayores éxitos que cualquier programador o racionalizador, y es por eso que el pueblo puede hallar soluciones, en los niveles más elementales de la vida cotidiana, a sus propias necesidades. Cuando el pueblo no participa en la programación, se dan casos como las urbanizaciones populares, que son unos cajoncitos de vivienda que no corresponden a sus necesidades de vida. A los programadores se les olvidó que había niños, que éstos no pueden estar guardados en un cuartico, que necesitan espacios comunes para jugar, para manifestarse, que necesitan tiempo, porque una señora no puede estar con cuatro muchachitos pegados a la bata todo el día en una cocina. Entonces necesitan guarderías y el pueblo va encontrando sus necesidades y la forma de resolverlas. No debe esperar que todo le llegue desde arriba pero sí se requiere un gobierno que por lo menos permita que el pueblo exija, que se organice, que promueva instrumentos colectivos. Todo eso es lo que ahora nosotros podemos definir como una democracia, una democracia restringida pero que busca la participación. ¿La participación en qué, con qué o con quién? ¿Con el gobierno? No; la participación en la transformación de su vida. Y eso no va sin conflicto.

Nosotros tenemos una democracia muy restringida también en el sentido económico, y debemos decirlo claramente. En nuestras ciudades hay una gran cantidad de tierra urbana acumulada por unas pocas familias en espera de valorización, mientras el pueblo no tiene dónde vivir y se instala en invasiones de lagunas y laderas. Esto es lo menos democrático del

mundo. Y ahí hay un conflicto de intereses de clase. No se puede estar con la vivienda popular y al mismo tiempo respetar como si fuera sagrada una propiedad que se tiene sin hacer nada, solamente esperando que se valorice la tierra urbana. Para estar con la vivienda popular hay que entrar en conflicto, del mismo modo que para estar con la reforma agraria. En conflicto con quienes han monopolizado la tierra. Eso no se puede evitar ni es bueno callarlo como si no existiera.

Quisiera poner un ejemplo para mostrar la diferencia de intereses. Había un amigo que se llamaba don Luis Ospina, un millonario antioqueño, que por lo demás escribió un libro muy notable de economía. La señora de él llega un día del mercado y le dice: "¡Cómo está de cara la carne, así como vamos no sé a dónde vamos a llegar!", y le objeta don Luis: "¡Pero cómo se le ocurre preocuparse por eso, si por cada libra de carne que nosotros compramos, vendemos veinte mil!".

Esa es la inflación: pero es que él sabía de economía y la señora no.

Nosotros no podemos evitar reconocer y asumir los conflictos. Esto implica básicamente una cosa: nosotros estamos del lado de los que tengan más necesidades y menos posibilidades. Sólo así se puede ser demócrata. No es suficiente, aunque es bueno, que la censura no vaya a decirle a nadie "usted no tiene derecho a hablar" o "usted sí tiene derecho a hablar", o a recortar los periódicos. Para ser demócrata hay que estar del lado de las necesidades, de los que tienen menos posibilidades concretas. Si no, no hay apertura democrática.

Generalmente se dice —es una idea vieja y no es incorrecta, desde luego— que democracia es libertad. Pero libertad es posibilidad. Uno no tiene las libertades porque están escritas en alguna parte, por hacer aquello que la ley no le prohíbe. Es todavía necesaria otra cosa: *que no se lo prohíba la vida.* Puede que la ley no le prohíba a nadie entrar a la universidad, pero sí se lo prohíbe la vida, sí se lo prohíbe la economía, sí se lo prohíben los hechos, de todas maneras no tiene libertad de educarse. La libertad está en el orden de la posibilidad.

¿Qué libertad tiene el campesino que perdió su parcela en

una mala cosecha o en una buena —no se sabe qué es peor—, y le toca irse de tuguriano a buscar una ciudad dónde vivir? Tiene la libertad de ser tuguriano, ¡pero no tiene ninguna otra! Y no es que la Policía le prohíba, o el gobierno, pues él tiene la libertad de ser tuguriano.

No asumamos nunca una *definición negativa* de la libertad: es todo aquello que no nos prohíban. Asumamos una *definición positiva* de la libertad: es aquello que la vida nos permite hacer. Y entonces nos podremos poner a luchar por una apertura democrática que no puede existir sin participación popular. Es en los barrios donde la gente tiene que aprender a hacer sus cooperativas, a hacer sus casas, a tener su organización, a dirigirse por sí misma. Es allí donde se amplía la democracia; si no, no la ampliamos en ninguna parte.

El respeto en la comunicación*

Nosotros hemos hablado, desde el comienzo, de oponer a una cultura de la violencia una cultura de los derechos humanos; o dicho de otra manera, oponer a una cultura autoritaria y de la imposición una cultura de la reciprocidad y del respeto. Pero no hemos desarrollado, hasta ahora, aquello en lo que podría consistir una cultura del respeto, fuera, desde luego, de lo evidente, es decir, de no matar a la gente o de no pegarle o impedirle hablar; pero esto no es algo tan claro y su estudio es bastante difícil. Vamos a hacer aquí un comienzo de desarrollo expuesto de manera muy sencilla.

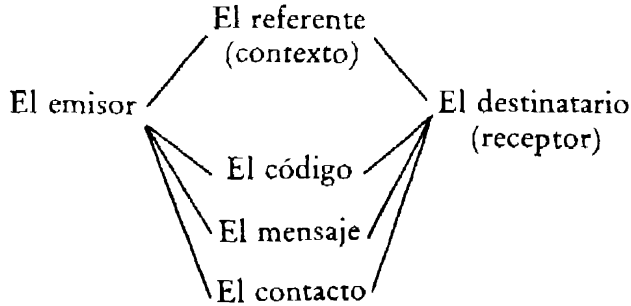
Podemos introducirnos en el tema analizando algunos elementos del problema del respeto en un solo nivel: el nivel del discurso, el discurso autoritario y el discurso respetuoso.

Esperamos que de aquí pueda salir para nosotros un material interesante y una acción interesante: un mensaje a los educadores colombianos sobre la educación en el respeto y para el respeto, el cual forma parte de los trabajos que estamos realizando con el Ministerio de Educación.

Voy a comenzar por exponer, de la manera más simple, algunos elementos de lingüística en el análisis del discurso. Desde hace ya un tiempo, es conocido que el discurso se analiza en seis aspectos fundamentales, aunque algunos lingüistas le agregan otros (ver: *Lingüística y Poética* de Roman Jakobson). Estos seis elementos son:

---

* Conferencia pronunciada durante el Seminario de Evaluación de la Comisión Presidencial para la Defensa, Protección y Promoción de los Derechos Humanos y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD–. Paipa, junio 20 de 1988.



Todo proceso de comunicación tiene tres elementos básicos: el emisor (alguien que habla); el referente (algo de que se habla) y el destinatario (alguien a quien se dirige o a quien se habla).

Además, un código, que debe ser relativamente común, pues obviamente si uno habla en chino y el destinatario no sabe ese idioma, ahí no hay ningún proceso de comunicación. Este código es lingüístico, pero también contiene elementos ideológicos y valorativos. Por ejemplo, si yo expongo un término al que no le doy ningún sentido peyorativo y quien lo escucha sí se lo está dando, tampoco nos vamos a entender aunque la palabra sea la misma.

Tenemos también un contacto, es decir, por qué medio se comunican el emisor y el destinatario. Para dar un ejemplo sencillo, es muy diferente si se comunican por escrito o si se comunican en una conversación. Por escrito, el destinatario es en cierto modo virtual: un escrito puede ser leído por mucha gente diferente. Incluso si es una carta personal, de la cual uno puede estar seguro de que no va a ser mostrada a otros, de todos modos es distinto, porque el destinatario la puede recibir en diversos momentos: en un momento en que está entusiasmado o en que está deprimido, en un momento en que está en muy buenas relaciones afectivas con el emisor, o en muy malas, y todo esto determina efectos diferentes. Por el solo hecho de ser un escrito, el destinatario es siempre virtual.

Hay otra diferencia entre el contacto por la escritura y el contacto oral. En el lenguaje hablado, uno puede estar "chequeando" la manera como está siendo recibido lo que dice,

así sea en una manifestación pública o en una conversación personal; cuando, por ejemplo, hay signos de desaprobación en el destinatario, uno puede volver sobre lo que ha dicho y corregir diciendo: "No, lo que les quería decir, era lo siguiente...", y tomar de nuevo su propio discurso modificándolo, etc.. En cambio, el lenguaje escrito queda y tiene que defenderse a sí mismo ante un destinatario virtual.

Hay otro elemento del proceso de comunicación, que por lo general se denomina "mensaje"; yo preferiría llamarlo "forma del mensaje", o estilo, es decir, la manera en que se expresa alguna cosa, que puede ser poética, simplemente expositiva, o didáctica, y que muchas veces es indicativa de lo que el emisor piensa del mensaje. Así, por ejemplo, es muy distinto pedir en un restaurante: "Sírvame un jugoso bistec", a decir "sírvame un pedazo frito del cadáver de una vaca". Aunque el referente sea el mismo, la impresión que recibe el destinatario del mensaje, es completamente diferente.

El contacto entre emisor y destinatario no es sólo, desde luego, la escritura o la palabra hablada. Una misma frase, dicha al oído en la almohada, y dicha en una manifestación pública, tiene sentido supremamente distinto.

Lo que se ha intentado en este cuadro es reducir a seis elementos mínimos los procesos que confieren una significación al lenguaje. Esto fue lo que hizo Roman Jakobson, y que después de él se ha empleado en mil formas de análisis. Aquí vamos a comentarlo, ya que se trata de un clásico del tema y es bastante conocido.

Muchas de las formas de la incomunicación se deben a fallas en algunos o todos estos aspectos. Un ejemplo frecuente es cuando el emisor está hablando de una cosa y el destinatario cree que se trata de otra; se produce una incomunicación y se hace necesario aclarar el sentido, rectificar. Entonces el emisario tiene que decirle al destinatario por ejemplo: "Hombre, no te enojes, yo no estaba hablando de tu mamá sino de tu suegra", y la cosa cambia inmediatamente. Lo que ocurre es que no coincidía el tema.

Estos son ejemplos muy sencillos para ilustrar el papel de los elementos de la comunicación. Podemos considerar otros

más complejos. Si dos personas están hablando de la libertad, pero las dos entienden por libertad cosas distintas, entonces se produce un diálogo de sordos, como muy frecuentemente ocurre entre marxistas y liberales. Los marxistas entienden por libertad la igualdad de posibilidades reales, económicas y educativas, mientras que los liberales entienden, principalmente, que no haya prohibición para diferir; luego ambos están hablando bien de la libertad, pero entienden por ella cosas distintas, aunque relacionadas.

Miremos un poco el papel del emisor en el discurso que produce. Hay casos en los cuales éste tiene muy poca importancia, o, como suele decirse, tiende casi a cero, que es lo que ocurre en el discurso de la ciencia. Cuando alguien dice "dos más dos son cuatro", no está diciendo nada de sí mismo ni a nombre de sí mismo; e igual cosa pasa en cualquier formulación científica más o menos demostrada. Pero es muy distinto cuando el que está hablando es, por ejemplo, un poeta lírico, quien prácticamente todo lo que dice es sobre sí mismo. Para poner ejemplos extremos.

Ahora bien; no nos extenderemos más en este problema, para llegar rápidamente al punto que mayor interés tiene para nosotros aquí: el análisis del discurso autoritario.

La gran característica de este tipo de discurso consiste en que el emisor se considera a sí mismo garantía de verdad de lo que enuncia (es el elemento denominado "tercero garante" en el esquema de Jakobson). Este fenómeno es muy típico del discurso dogmático, político o religioso, en el que se suele declarar, por ejemplo: "Eso lo dijo Marx", o Lenin, o San Pablo, o cualquier autoridad venerada, como si tal cosa fuera suficiente para ser cierto. Es decir, no es el conjunto de un texto lo que se considera, sino su fuente indiscutible.

En el discurso dogmático no se apela a la corroboración por parte del destinatario, simplemente porque no la necesita. Se supone que el emisor mismo tiene la verdad, es decir, se confunden en una sola cosa la autoridad y la razón.

Comparativamente, el religioso que cree en sus dogmas tiene hasta un poco más de razón que el marxista porque cree que lo que él está citando se lo dictó Alá o Mahoma, y Alá

no puede estar equivocado; o se lo dictó el Espíritu Santo a alguien, y al Espíritu Santo ya no se le puede cuestionar nada.

Es muy frecuente en la prosa y en distintas situaciones de la vida cotidiana, el empleo de la cita en el sentido del discurso dogmático. La cita se considera intocable, necesariamente cierta, y quien esté en desacuerdo con ella es un hereje o algo por el estilo.

En un sentido completamente opuesto, la discusión científica nos ofrece lo que pudiéramos llamar el modelo del discurso respetuoso. Aquí, el otro, el destinatario, es considerado como un igual. Cuando uno trata de demostrar algo —y ese es el estilo de la discusión científica— sólo se puede tratar al otro como a un igual; pero eso es un modelo de la reciprocidad en la comunicación. Porque a un inferior se le ordena o se le intimida; a un superior se le suplica o se le seduce; pero a un igual se le demuestra.

Esta es una posición que nos viene ya incluso desde Grecia: la reciprocidad y la igualdad en el discurso de la ciencia y la filosofía, por lo menos en Platón y Aristóteles.

Incluso las costumbres en la conversación o en la discusión científica lo indican en su estilo mismo: "Permítame en gracia de discusión esta hipótesis", con lo cual se le está pidiendo al destinatario permiso para poder desarrollar algo y ver a qué conclusión se llega.

Este es un modelo muy interesante, casi ideal; porque, desde luego, no todo pueden ser discusiones científicas, pero con él podemos entender una actitud que por sí misma implica que el otro es tratado como un igual y tiene, por lo tanto, todas las posibilidades de objetar y disentir.

Hay más. En la mayor parte de la discusión científica, tal como se hizo en Grecia, o en el Renacimiento (en el *Diálogo de los Mundos* de Galileo, por ejemplo), o como se sigue haciendo ahora, al otro se le dan todas las condiciones para que responda y desarrolle sus tesis, en contra de lo que sostiene el emisor. El otro es tratado con el máximo de respeto.

Ahora bien, cualquier discurso puede ser autoritario independientemente del tema, es decir, que se puede enseñar dogmáticamente cualquier cosa, y no sólo el catecismo del padre

Astete, sino incluso la aritmética: "Apréndase que menos por menos da más, y si no se raja". Y aunque el alumno no entienda por qué eso es así, de todas maneras hace la operación y le queda bien. Aprendió y pasó la materia. Pero le están enseñando en el modelo autoritario.

El problema, pues, no es simplemente que hay referentes como la religión o como ciertas formas de política, que de suyo son dogmáticas, sino que cualquier referente se puede volver dogmático según la manera como el emisor trate al destinatario.

Es posible analizar en detalle un cierto discurso y encontrar que ya en las características de su código de lenguaje (el tipo de adjetivación, los sustantivos usados) está descalificando al otro totalmente ("Ese es un personaje al que no vale la pena dirigirse"). Contiene una autorreferencia que liquida de antemano cualquier discusión: "Nosotros —los emisores— somos honestos y por lo tanto lo que hacemos los hacemos bien. Aquellos son deshonestos y todo lo que hacen lo hacen mal".

Una característica muy frecuente del discurso autoritario consiste en que el emisor no puede siquiera imaginar que alguien piense distinto a él. Vamos a ver primero algunos ejemplos muy duros, pero luego veremos que es bastante frecuente. Tertuliano (*sic*), aquel emperador que se convirtió al cristianismo, decía: "Todos los que no piensan como nosotros están locos". Y lo más particular es que lo decía en un texto sobre la Santísima Trinidad que no es nada tan evidente.

En sicoanálisis conocemos un fenómeno que suele denominarse "el discurso paranoico". Una característica muy típica de este discurso —antes incluso de que haya delirios paranoicos propiamente establecidos—, consiste en que el sujeto habla desde la evidencia: lo que él dice es cierto, y todo lo que pueda ocurrir sólo le demuestra su verdad. Si el hombre está embarcado en una cualquiera de esas formas clásicas de la paranoia, digamos en unos celos interpretativos, todo le demuestra, por ejemplo, que su esposa le está siendo infiel con alguien conocido. Generalmente tiene un cómplice esquizoide, que le hace caso, al cual le dice entonces: "¿Te diste cuenta?

Ni siquiera se miraron en toda la noche, sólo por despistarme a mí". Pase lo que pase, todo le va a demostrar su tesis.

Ante un discurso de esos, que parece grotesto porque ahí ya estamos pasando a la patología, uno puede recordar muchas cosas que ya no son patológicas, o por lo menos no se clasifican así. En el discurso paranoico está implícito que el destinatario tiene que ser, o un espejo, que refleje todo lo que el emisor dice y lo apruebe, o un ciego que no ve nada. En los análisis de casos, esto aparece por todas partes. Se trata en todo caso del desconocimiento del destinatario, al cual, en última instancia, se le convierte en un enemigo cuando no aprueba el discurso del paranoico.

El mismo juego se da con una inmensa frecuencia en política. Si el otro no está de acuerdo, es porque representa a los enemigos de clase. Si lo que yo digo es el punto de vista del proletariado, y el otro representa a la burguesía, no es sólo que no esté de acuerdo sino que, además, hace parte de los perseguidores; o simplemente, es de una ingenuidad que no entiende nada (es un ciego).

Aunque es más infrecuente, esto también se da en la escuela. El que no esté de acuerdo con algo, es porque es bobo, o porque tiene mala voluntad, o porque quiere boicotear la clase. No puede ser, en ningún caso, que el otro esté viendo las cosas distintas, porque el emisor está hablando desde esa posición que vamos a llamar "paranoica", por darle algún nombre. No hablar desde una hipótesis ni poner en duda lo que está diciendo, sino hablar desde la evidencia, es decir, no esperar del destinatario ninguna corroboración efectiva, que le sirva a uno para reconocer que lo que está planteando puede ser cierto.

Muchos de nosotros, que hemos estado o andado cerca de movimientos políticos, podremos reconocer hasta qué punto se ha empleado este tipo de discurso.

Y este discurso se combina en política muy frecuentemente con lo que podríamos llamar "identificación imaginaria", es decir, que quien habla no se considera como una persona que tiene una opinión, sino que habla a nombre del "proletariado", "la nación", "la patria", "los abstencionistas", etc..

Es una formación muy frecuente, por ejemplo, entre los caudillos y los dictadores, los cuales hablan siempre a nombre del "pueblo", y consideran que fuera de ellos sólo puede haber "enemigos del pueblo". Plantean así una disyuntiva obligada.

Llamamos "imaginarias" a estas identificaciones, pues el emisor del discurso se considera representante de todo un pueblo que ni siquiera ha sido consultado, por ejemplo. Existen representantes que pueden ser relativamente reales, como alguien que es elegido por un sector al Concejo Municipal, suponiendo que este sector fue por lo menos consultado. También hay representantes efectivos, como ocurre con un grupo de trabajo —por ejemplo el nuestro en este seminario— que luego de una discusión decide sostener determinados puntos, y designa a alguien que hable en nombre del grupo: este es ya un representante real.

Un representante imaginario es, por ejemplo, uno de esos señores que, con un grupo de 100 amigos, decide "representar" al proletariado, el cual no sabe siquiera que existen. A partir de ahí, no se les puede hacer ninguna objeción sin que ésta se entienda como un "ataque al proletariado".

Otro aspecto que se ha estudiado mucho últimamente, es el que se denomina "el discurso dialogístico". Significa que, aunque uno no esté realmente dialogando, por la forma del discurso está permanentemente teniendo en cuenta el pensamiento, y todas las posibilidades de diferenciación de aquellos a quienes se dirige, en lugar, por ejemplo, de descartarlos o de englobarlos ("Todos sabemos que esto y esto...), que es una manera de descartarlos como diálogo posible.

Este discurso dialogístico, tiene ejemplos supremamente altos en la historia, como los diálogos de Platón, especialmente el *Gorgias*, que es un ejemplo maravilloso de cómo un expositor (en este caso Platón), no solamente tiene en cuenta a quienes no están de acuerdo con sus tesis, sino que pone en su boca los mejores argumentos posibles desde su punto de vista (el del otro). En lugar de hacer lo que podríamos llamar "parlamentarismo tramposo": ponerle zancadillas al opositor, porque dio un mal ejemplo, hacerle designaciones que desacrediten su discurso por sus orígenes en el momento en que

estaba haciendo un buen argumento, etc.. Es decir, tratar de descontinuar al otro, no refutando su tesis con argumentos pertinentes, sino aprovechando sus errores o trayendo cualquier motivo para desacreditarlo.

Entonces, el discurso dialogístico es lo que Kant expresó de manera inolvidable con la fórmula "ponerse en el lugar del otro", como uno de los criterios de racionalidad, y de lo cual él mismo dio ejemplo. Cuando Kant discute contra Hume, él no se ciñe a lo que Hume dice en sus textos, sino que trata de mejorarlos, trata de ver qué mejor se podría decir desde allí, qué mejor se podría ver, para luego oponerle sus tesis. Lo mismo hace Platón con los sofistas, especialmente con Calicles, el más fuerte de todos, aunque probablemente no haya existido sino que se lo haya inventado Platón. La argumentación de Calicles a favor de las tesis de los sofistas es, incluso, mejor que la de todos los que realmente existieron. Este es el máximo, es casi un ideal, pero es que es bueno ver las cosas en términos de ideales. Los derechos humanos, por ejemplo, también son un ideal.

En el sentido kantiano, un ideal no es una quimera —son los mismos términos de Kant—, como puede ser, por ejemplo, una utopía rara (un pueblo de genios como en la utopía romántica). Un ideal es más bien algo a lo que no se puede llegar en términos absolutos, pero a lo que se puede tender a acercarse, por ejemplo, la igualdad entre los hombres. No es una quimera, porque nos sirve para establecer una tipología, aunque de todas maneras en ningún país todos los hombres son iguales, pero no es lo mismo Suráfrica que Suecia, desde el punto de vista de la igualdad, o por ejemplo respecto a los derechos humanos. En ninguna parte, con todo lo que los derechos humanos contienen, éstos se realizarán en sentido absoluto. El mismo Kant decía que las relaciones humanas no podrán ser nunca recíprocas, porque hay tipos de relaciones que no lo pueden ser de suyo, por ejemplo entre los niños y los adultos, que no son recíprocas incluso de hecho: los niños dependen de los adultos mientras los adultos no dependen de los niños, hay diferencias de saber entre unos y otros, incluso de saber lo que le conviene al otro, etc.. Pero de todas maneras,

tratar a los niños en una forma afectuosa y con explicaciones, y tratarlos a patadas, no es lo mismo.

En tal sentido, los derechos humanos son un ideal, son una tendencia, y esto nos permite hacer una tipología de las sociedades y también de las relaciones personales.

Decíamos que existe en el análisis moderno del lenguaje, el estudio del dialogismo implícito. Se trata de saber en qué medida el expositor es capaz de introducir en el discurso, aquello que podría creerse por parte de los destinatarios, e intentar responder a eso. Y hay todo un conjunto de fórmulas en las que se da juego implícitamente al diálogo, y que son mucho más frecuentes hoy en día en la prosa anglosajona que en la prosa francesa. Por ejemplo: "a su juicio", "lo que a mí me parece", "hasta donde hemos alcanzado a estudiar el problema, hemos llegado a esta conclusión", etc..

También esto de un discurso radicalmente no autoritario es un ideal, pero es un ideal al que puede tenderse. Desde luego, no es lo mismo una exposición de Hitler en el Reichstag que un discurso de Churchill ante los Comunes, ni mucho menos, el cual incluye también elementos de autoridad: el respeto que se tiene por la figura, por la capacidad oratoria y de exposición, etc..

Veíamos que una forma frecuente del discurso autoritario es la identificación imaginaria ("Yo no soy un hombre, yo soy un pueblo"), en la que se opone a la diferenciación, las opiniones, es decir, aquellos que no están de acuerdo conmigo, sólo expresan opiniones y representan intereses particulares, por ejemplo, los políticos.

Una característica muy típica del populismo, por ejemplo, es que el expositor, el caudillo, no se considera a sí mismo como un político, sino como alguien que está en contra de los políticos, o en contra de las oligarquías. Gaitán, por ejemplo, explicaba que las oligarquías no eran los ricos, y que los verdaderos oligarcas eran "los politiqueros", que se habían tomado el país. En el mismo sentido hablaba Laureano Gómez de "los politicastros". Aunque, desde luego, también el caudillo o el dictador sean políticos, pero se los saca del juego y

se descalifica cualquier réplica como cosa de "politiqueros" que sólo hablan a nombre de sus partidos, etc..

Este procedimiento, consistente en devaluar de antemano toda posibilidad de réplica del destinatario, es típico del discurso autoritario.

Sobre el discurso dialogístico, los textos más clásicos son de Mijail Bajtín. Hay estudios muy detallados en los que se compara el estilo dialogístico (para él el ejemplo máximo es Dostoievski) con lo que él llama el estilo monológico. Aquí el emisor se identifica con una parte del destinatario —la parte buena— y la separa de la parte mala. En el discurso de Stalin para el entierro de Lenin, por ejemplo, Stalin divide las cosas de una manera muy simple: "Los comunistas somos hombres de una madera especial —es casi mítica la cosa—, con una visión especial, con una distinción especial. Los otros son los que pueden no estar de acuerdo con nosotros, pero tanto mejor". También Mao decía: "Si el enemigo está en desacuerdo, tanto mejor; eso demuestra la verdad de nuestra posición". ¿Y cómo se sabe quién es el enemigo? ¡Es el que está en desacuerdo con nosotros! Entonces, la cosa se vuelve redundante, el discurso se cierra sobre sí mismo, se cierra a todo diálogo posible, sólo hay un monólogo autocorroborado.

El más claro en este terreno es Hitler. El no ocultaba las cartas, era más burdo y también más bruto. Hitler se anticipa a toda discusión porque se oponía por principio a la inteligencia. "Nosotros —dijo en un discurso— somos enemigos de la inteligencia que divide un pelo en cuatro y partidarios del gran entusiasmo que mueve las masas".

Para ver otro aspecto del problema que estamos tratando, les quiero recomendar la lectura del ensayo de Montaigne "Del arte de conversar". Allí se hace una crítica generalizada de los problemas que se presentan en la comunicación, aunque Montaigne no usa estos términos ni fórmulas como las que aquí hemos visto, pero tiene una inmensa visión del problema. Les remito a este texto, de lectura muy placentera por lo demás, para ver todo lo que falla en nosotros cuando conversamos en privado, entre amigos, en el café, etc., y cómo allí mismo comienza una cultura del irrespeto.

Este fragmento a manera de introducción, es una invitación a pensar, especialmente formulada a los educadores, en el material que se está elaborando, en la forma en que lograremos que la formación de los estudiantes sea respetuosa ya en la manera misma de formularla, en la forma del trato, en la manera de responder a una objeción equivocada o no, y, en fin, en lo que consiste una comunicación humana respetuosa. Este material, que no tendrá un gran aparato teórico, pero sí indicaciones muy precisas sobre cómo se empieza a irrespetar a la gente desde un cierto tipo de enseñanza, será un aporte al desarrollo, que va a ser muy largo, de lo que nosotros hemos llamado una cultura de los derechos humanos.

El derecho a la vida y la violencia

Es frecuente exponer los derechos humanos como un conjunto de normas y principios evidentes, que se desprenden directamente de las características de la naturaleza humana, —racionalidad, libertad, dignidad—, que están además perfectamente armonizados entre sí y que no requieren interpretación alguna. Según esta versión simplista, no queda por lo tanto más que aprenderlos, reconocerlos, defenderlos y practicarlos. Pero en realidad, los derechos humanos, como todos los derechos, son históricos; se basan en relaciones sociales, en valores e ideales a los que se llegó tras un largo proceso de luchas y transformaciones.

No fue necesario mucho tiempo, después de la declaración francesa de 1791, para que se pusiera en evidencia que la armonía entre ellos era aparente. Consideremos un ejemplo sencillo y dramático: esta declaración proclamaba el derecho de propiedad como "inviolable y sagrado", y afirmaba también el derecho de toda persona a la libertad. Cuando se planteó la liberación de los esclavos, los propietarios de esclavos alegaron en seguida que se les estaba violando su derecho de propiedad; en efecto, ellos no se los habían robado, los habían adquirido de acuerdo con las leyes existentes, sus títulos por lo tanto eran perfectamente legítimos; pero, por su parte, los esclavos eran evidentemente personas, y como tales tenían derecho a disponer libremente de sí mismos.

Un conflicto como éste no puede resolverse citando los textos de la declaración. Se trata de saber cómo se introdujeron a nuestro país, a partir del Artículo 22, toda una serie de derechos que ahora solemos llamar sociales en pocas palabras, el derecho al trabajo, a la seguridad social, a la salud, a

la vivienda, etc.. En muchos sentidos, estos derechos son complementarios de las libertades civiles y políticas, puesto que son la condición de su ejercicio efectivo por parte de la totalidad de la población. Complementarios y no supletorios, según la conocida interpretación marxista, que con el pretexto de garantizar los derechos sociales, suprime los civiles y políticos. Ahora bien, hay que observar que unos y otros no son del mismo tipo. El Estado puede decretar la libertad de prensa, la libertad de asociación, etc.; a partir de ahí su deber consiste en vigilar que se cumpla. Los titulares de estos derechos exigen principalmente que se les deje obrar sin interferencias, aunque también, en una democracia avanzada, que se ofrezcan facilidades especiales a quienes están en peores condiciones.

Cosa muy distinta ocurre con los llamados derechos sociales. Sus titulares, si así puede decirse, no exigen que se les deje hacer, sino que se haga algo por ellos, y aquí es evidente que no se pueden decretar acueductos, hospitales, niveles de alimentación, viviendas, etc.. La mayor parte de las libertades civiles o políticas se pueden expresar en términos negativos: "A nadie le estará prohibido asociarse en partidos o sindicatos, expresar públicamente sus ideas, etc.", pero sería ridículo expresar en estos mismos términos cualquiera de los derechos sociales y decir, por ejemplo, "a nadie le estará prohibido trabajar, acceder a la vivienda, gozar de completa salud, etc.".

¿A qué se compromete entonces un Estado cuando asume la satisfacción —empleamos este término, ya que aquí no puede tratarse simplemente de concesión o respeto— de los derechos sociales? Sin duda, a llevar a cabo una política económica que dé prioridad absoluta a las necesidades de la población que se encuentra en peores circunstancias, que carece de todo lo que en la declaración universal se menciona como derecho. Esa es la única forma de cumplir su compromiso y es esencial, desde luego, que emprenda esa política con toda decisión y con todos los recursos a su alcance. No siempre se ha hecho, por falta de voluntad, pero incluso cuando se emprende con la máxima determinación, encuentra en nuestros países graves dificultades objetivas.

Notables estudiosos latinoamericanos del tema lo han señalado con frecuencia, a veces con exceso de pesimismo, a mi juicio. Por ejemplo, en el excelente libro *Sociedad y derechos humanos*, de César Verduga y otros, se puede leer: "Inadecuación de la formulación actual de los derechos humanos y la realidad latinoamericana. Es generalizado el planteamiento de que hay condiciones estructurales y objetivas que impiden el ejercicio de los derechos humanos en el continente. Se sostiene al respecto que la realidad económica y social presente en América Latina se caracteriza por niveles de pobreza, marginalidad y desigualdades, cuyas consecuencias de analfabetismo, hambre, promiscuidad, desnutrición, alcoholismo, enfermedades, desempleo e inacceso a los servicios elementales, ponen en cuestión la aplicabilidad de los derechos establecidos en la declaración universal de los derechos humanos y demás instrumentos internacionales.

"En el mismo orden de ideas, se establece que la creación de un nuevo orden económico internacional se inscribe en la obligación de la comunidad internacional respecto del establecimiento de las condiciones necesarias para la plena vigencia de los derechos humanos en las regiones sub-desarrolladas y dependientes".

Es preciso recalcar una vez más que la diferencia entre los llamados derechos sociales y los clásicos derechos humanos, con sus desarrollos posteriores, como el voto universal, la libertad de asociación para los trabajadores, la libertad de huelga en el siglo XIX y el voto femenino en el siglo XX, es una diferencia cualitativa, ya que son los segundos, y sólo ellos, los que constituyen la matriz misma de la democracia, los que instauran una distinción radical entre el poder y la ley, impiden que el Estado se desborde sobre la sociedad civil y pretenda dirigir y controlar todas las actividades sociales, abren un espacio público en el cual puedan circular y contraponerse las diferencias políticas, ideológicas y de todo orden, sin que el Estado pretenda imponer allí su verdad; crean un territorio legal en que se puedan desarrollar y dirimir los múltiples conflictos de la vida social, incluidos los conflictos

de los ciudadanos, individual o colectivamente, con el Estado mismo; en otras palabras, son constitutivos de la democracia.

El problema general de las democracias latinoamericanas consiste en llegar, por métodos democráticos, no a pesar de ello sino por su ampliación y desarrollo, a satisfacer los derechos sociales. Por eso innumerables analistas, tanto nuestros como de los países industrializados, están de acuerdo en que la deuda externa constituye una grave amenaza para la democracia en Latinoamérica. Con ello se refieren a que su costo y las medidas económicas que tratan de imponer los acreedores imposibilitan o dificultan enormemente el pago de esa otra inmensa deuda social que tenemos para con nuestros pueblos, lo que les debemos en salud, en educación, en vivienda y en oportunidades de todo tipo. Deuda inaplazable, cuya cancelación no podemos seguir difiriendo, y es esto lo que ha llevado al actual gobierno a dar prioridad a la lucha contra la pobreza absoluta.

Pero en el caso colombiano hay algo más grave y más urgente, y es que están también amenazados los derechos humanos en su acepción clásica y, ante todo, el derecho a la vida.

No vamos a repetir aquí, por ser demasiado conocidas, las asombrosas cifras de la violencia en Colombia, el número de asesinatos, secuestros y desapariciones, asaltos y emboscadas, y la gravedad de aquellos fenómenos que no pueden contarse; como el secuestro y el "boleteo", el soborno y las amenazas que han llegado a trabar seriamente la operación de la justicia y su eficacia. Es difícil ponderar la importancia del flagelo del narcotráfico, que desde los años 70 vino a agudizar y acentuar todos los factores de la violencia, y al mismo tiempo a debilitar la capacidad del Estado para combatirlos.

El terrorismo perturba casi todas las actividades de la sociedad, desestabiliza la justicia, dificulta la actividad económica, principalmente la ganadería y la agricultura, trata —sin éxito pero con un terrible costo humano— de impedir el disfrute de las libertades civiles, de la libertad sindical, de prensa, de cátedra, de participación política, libertades que el gobierno alienta, lejos de perseguir.

En este panorama, la acción de los grupos guerrilleros no es un factor secundario ni mucho menos. A pesar de que el gobierno anterior les ofreció condiciones de amnistía, de una generosidad casi inverosímil, y de que el actual ha mantenido las puertas abiertas al diálogo, persisten en su actividad, asaltan pueblos, vuelan fábricas y oleoductos, cometen emboscadas contra las Fuerzas Armadas. Además, a falta de un apoyo de la población, como el que tuvieron en otras partes las guerrillas del mismo tipo, se financian por medio de secuestros, extorsiones, "boleteos", y de una participación en el negocio del narcotráfico, principalmente, al parecer, en el nivel del cultivo de la coca, en regiones remotas y semiselváticas.

Frente a una trama tan compleja de confrontaciones violentas, la explicación más simple, pero completamente falsa, es la que ofrece la mentalidad conspirativa. En su versión de extrema derecha, todo se reduce a una conspiración urdida desde Moscú, y entonces las diferencias entre los grupos, las luchas campesinas y obreras, y aun las diversas actividades de la oposición, o simples manifestaciones de inconformidad, son sólo plan maestro. En la versión de extrema izquierda, todo se explica de la misma manera, pero al revés: el gobierno ha organizado un siniestro complot para liquidar todas las formas de oposición, y cuando trata de ampliar la democracia por medio de la elección popular de alcaldes, cuando les concede libertad de prensa, de reunión, organización y participación política, cuando les ofrece protección de los cuerpos armados a quienes la solicitan, todo eso no es más que una farsa para engañar a la oposición y de esta manera liquidarla mejor.

Algunos elementos de esta mentalidad se encuentran desgraciadamente presentes en el último informe de Amnistía Internacional. Se trata de un tipo de interpretación que tiene muy viejas tradiciones, que siempre resulta igualmente cómoda, porque se ahorra el análisis de procesos complejos que tienen diferentes grados de profundidad histórica, y de fenómenos que ocurren en diferentes niveles de la vida social. Lo reduce todo a una causa única, y esa es la intención perversa de un enemigo a la vez conocido y oculto. Ese tipo de pensa-

miento es a la sociología política lo que el mal de ojo a la medicina.

La lucha por la plena vigencia de los derechos humanos, es una tarea del Estado en su conjunto, en la medida en que el primer factor de su perturbación es la vulnerabilidad del derecho a la vida. De esta tarea hace parte el combate contra el narcotráfico, el desmantelamiento de los grupos armados de particulares, un mayor acercamiento de la población a las Fuerzas Armadas, el descubrimiento y castigo de los agentes del Estado que se encuentren involucrados en cualquier forma de violencia por acción u omisión, una mejor protección de las zonas en las que los movimientos armados practican la extorsión y el secuestro, y, desde luego, un incremento de los trabajos de rehabilitación y reforma agraria en las regiones más afectadas por la violencia.

Son más las víctimas que se derivan de la delincuencia común que las que produce la violencia política, los asaltos de los grupos guerrilleros y sus confrontaciones con las Fuerzas Armadas. Entre 1981 y 1985 se cometieron más de 300.000 delitos contra la vida y la integridad personal. En el mismo período, se cometieron más de 12.000 delitos contra la libertad y el pudor sexual. Hay que considerar, además, que estas cifras son muy incompletas. En primer lugar, porque estos delitos se cometen muy frecuentemente en zonas donde no tiene presencia el Estado y no se pueden llevar estadísticas de policía. En segundo lugar, por la misma razón, y porque los atentados contra el pudor sexual, muy frecuentemente no son denunciados por temor a perjudicar a sus víctimas o porque no son aceptados como tales a causa de los prejuicios machistas en nuestra sociedad. Resulta, desde luego, muy difícil estudiar directamente en nuestro ambiente la violencia intrafamiliar, pero en una investigación realizada en Bogotá por la Casa de la Mujer, de 3.800 niños entrevistados, ante la pregunta de qué cosas les gustaría que cambiaran en sus vidas, un 99% respondió que la violencia en sus familias. Estos datos indican claramente que no se ha desarrollado, en la trama de las relaciones interpersonales y de la vida cotidiana, una cultura democrática, es decir, una cultura del respeto.

Ese cuadro de desmoralización generalizada, no es en absoluto independiente de las otras formas de violencia que mencionábamos antes. Creó el ambiente en el que pudo florecer el narcotráfico como en ninguna otra parte, en el que le era fácil reclutar sus sicarios, guardespaldas y toda clase de aventureros del enriquecimiento fácil, sin los cuales el nefasto negocio no prospera. Es ese mismo ambiente el que tiende a convertir los conflictos corrientes de la vida social en confrontaciones asesinas, el que permite reclutar ejércitos privados para cualquier fin, con siniestra facilidad. Lo tratamos en diversas oportunidades, como una cultura de la violencia, porque no puede explicarse directamente por la pobreza. La pobreza en el Chocó es muchísimo mayor que en Antioquia y, sin embargo, no hay allí casi violencia, y la que hay, frecuentemente viene de afuera. Tampoco se debe, ni mucho menos, a la índole de nuestro pueblo. Es el resultado de una larga historia, de luchas políticas y económicas que se llevaron a cabo con procedimientos terroristas, y han marcado a generaciones de colombianos. Y también de una rápida transformación de la sociedad, que descompuso las costumbres ancestrales, centradas en la familia patriarcal y en la religión, y no dio tiempo a la formación de una nueva ética laica.

Son muchas, pues, las razones que confluyen en el monstruoso fenómeno; pero el hecho es que está ahí, y nuestro problema es cómo combatirlo, cómo oponerle una cultura de los derechos humanos.

La Consejería para los Derechos Humanos está diseñando, con el Ministerio de Educación Nacional, un programa para llevar la enseñanza y la práctica de los derechos humanos a todos los niveles de la educación. Esto sin duda es esencial, pero no es suficiente. Se abre ahora, con la apertura democrática que significa el nuevo estatuto municipal, la posibilidad de una nueva vida política en Colombia, de una democracia más próxima, de una intervención activa, organizada y legal, de las comunidades, en los asuntos que son de su directa incumbencia. Este es un nuevo campo, no sólo para promover los derechos humanos, sino para propiciar las condiciones que el pueblo mismo pueda vigilar y exigir su cumplimiento. La

organización de las gentes en juntas comunales de diversa índole es de suyo un gran avance, ya que la dispersión y la vivencia solitaria de las frustraciones conducen fácilmente a la desesperación, y la desesperación a la violencia.

Hemos reunido un foro de personeros del occidente, quienes acudieron con extraordinario entusiasmo y notables aportes sobre las condiciones de sus municipios, en primer lugar para promover en ellos una más viva conciencia sobre la significación y práctica de los derechos humanos, y en segundo lugar, para invitarlos a que busquen activamente a las gentes de sus localidades y les enseñen qué es un personero municipal y para qué sirve, porque la inmensa mayoría del pueblo colombiano no lo sabe, de la misma manera que no sabe con qué instrumentos cuenta, dónde y a quién puede presentar sus quejas y sus protestas, o buscar protección.

Tanto esta ignorancia de las instituciones, como la desorganización de las comunidades, son algunos de los factores que le han conferido un poder inmenso en nuestro país a toda clase de gamonales y caciques locales, lo cual ha sido desde siempre una de las causas de la violencia y, desde luego, de la debilidad del Estado.

Existe en Colombia una inmensa riqueza humana: gentes que trabajan por el bienestar y la superación de nuestro pueblo calladamente en los barrios, en las juntas de acción comunal, en las juntas de rehabilitación, en las parroquias, en los comités de ayuda a la mujer, en las organizaciones campesinas, en las universidades; en casi todas partes. Es un capital de laboriosa buena voluntad, que no se ve, oculto por la escandalosa presencia de los autores y las víctimas de la violencia, pero que está creando desde ahora una nueva cultura del respeto.

Tengo la convicción de que si atacamos decididamente los factores esenciales de la violencia, podremos construir con estas gentes, que son la infraestructura de nuestro futuro, una sociedad más justa, en paz y libertad.

Por la paz y los derechos humanos*

Podría parecer paradójico venir a hacer una convocatoria por la paz y los derechos humanos en la Antioquia de estos tiempos. Podría parecer ilusa la esperanza de que pueda irrumpir aquí un gran movimiento renovador, que permita al país salir de la violencia que nos agobia, precisamente ahora cuando Antioquia se convirtió en lo contrario de lo que era su tradición.

La vieja colonización antioqueña era multitudinaria, espontánea y pacífica. Orgullosamente se llamaba "fundar" y "hacer patria". Cuando los muchachos —casi niños— salían "para arriba", es decir, se dirigían hacia el sur, llevaban, además de su magro equipo, la convicción inquebrantable de que el trabajo arduo y honrado era su único capital y su único futuro, la estrecha senda insoslayable que podría conducir hacia la prosperidad y la autoafirmación. Sabían que con las modestas parcelas que alcanzaran a abrir no tendrían otra herencia que dejar a sus hijos, fuera del amor al trabajo y la honradez, y procuraban inculcarles estos valores como su dotación ética y práctica.

¡Qué contraste entre esa movilización laboriosa y pacífica de sucesivas generaciones hacia las montañas del sur y las actuales colonizaciones de Urabá y el Magdalena Medio, Bajo Cauca y Alto Sinú!

Un capitalismo salvaje se desató sobre esas tierras, de ma-

---

* Notas preparadas al consejero para los Derechos Humanos, para su intervención en la inauguración de la Semana por los Derechos Humanos. Medellín, mayo 23 de 1988.

nera vertiginosa, aprovechando la ausencia del Estado, para explotar a su antojo una fuerza de trabajo sobreabundante. Una mano de obra que se vio obligada a trabajar por fuera de la legislación laboral, del horario de trabajo, del salario mínimo, del régimen de prestaciones, todo lo cual, durante más de una década, no podía ser mencionado sin que se le considerara subversivo. En el origen estuvo, pues, la injusticia; reconozcámoslo francamente.

Es verdad que la iniciativa de trabajadores y empresarios y la progresiva participación del Estado están creando condiciones mejores y más civilizadas en la relaciones obrero-patronales, pero desgraciadamente la vieja pugnacidad sigue dando la tónica.

Luego vino la subversión con su carga de violencia, intolerancia y dogmatismo. Y no podía dejar de prosperar en el ambiente en que encuentra su terreno más propicio: el irrespeto, el abuso y el abandono de una población desamparada. Los nuevos métodos de financiación y el reclutamiento de las guerrillas —el "boleteo", el secuestro, el terrorismo— y los ejércitos privados que se les opusieron, terminaron por crear el clima de confrontación abierta que ahora resulta tan difícil desmontar. La lección de Antioquia nos enseña muchas cosas: que la violencia no resulta directamente de la miseria, sino más bien de la injusticia, de la ausencia o insuficiencia del Estado, de la pérdida de confianza en la ley como espacio para dirimir los conflictos; que coincide con el hundimiento de una ética del trabajo y el mérito y su reemplazo por el enriquecimiento de cualquier costo y por cualquier medio, la búsqueda de una riqueza impúdica —como dicen los franceses—, no de ser reconocido por las propias realizaciones, sino ser temido por el poder y envidiado por el derroche.

No es la miseria en sí misma la que genera violencia; en ese caso sería más violento el Chocó que Antioquia y Pasto que Medellín y, la verdad, es exactamente lo contrario.

¿Será una ilusión muy extravagante esperar que Antioquia, la mayor víctima de la violencia actual, se convierta en la abanderada de la paz del respeto a los derechos humanos? No lo creo. Y trataré de decir por qué.

La cultura antioqueña fue siempre, como solemos decir, pagada de sí misma. Se trataba de acentuar, más bien que de disimular, las características propias. Toda nuestra literatura lo proclama; en ella no se emplean ni temas extranjerizantes, ni lenguajes cultistas, que sirvan para diferenciar la élite del pueblo; en ella no se opone una aristocracia terrateniente idealizada a una masa de la población devaluada, como tampoco ocurría en la realidad.

Aquí se formó una cierta tradición del respeto, fundada, sin lugar a dudas, en la relativa homogeneidad social y movilidad de clase. No se decía "mi amo", "patrón" o "su merced", sino "don fulano". Aquí no se compraban muchachas ni se exhibía al hijo primogénito ante los campesinos, para que reconocieran al nuevo amo.

Aventureros, emigrantes y, sin embargo, conservadores fieles a sus tradiciones, los antioqueños no tuvieron como virtud la resignación, ni como vicio la pereza.

¿Se habrá perdido todo eso? ¿Se habrán desdibujado todos los rasgos que produjo la pequeña propiedad conquistada con el hacha y la semilla? ¿Habrá desaparecido la audacia que transformó a los arrieros, mineros y comerciantes, en pioneros de la industria colombiana? ¿No quedará del respeto y del trabajo más que el dios dinero y la violencia? ¿No quedará del orgullo más que la vergüenza?

Pienso que no.

Durante muchos años he podido observar en las universidades la extraordinaria inquietud intelectual de nuestra juventud. Hay allí desconcierto, elección de metas y caminos imposibles, pero no hay indolencia ni conformismo.

En todos los gremios y sectores de nuestra sociedad sigue existiendo el espíritu de aventura —a veces fatal—, de lucha y de superación, de liderazgo nacional, pero no parece estar claro que la gran aventura que nos queda por ensayar, es la búsqueda de la paz. Ella requiere mucho más coraje que el que exigió el enfrentamiento solitario con las selvas inhóspitas, porque requiere enfrentarse consigo mismo, reconocer que se ha seguido un camino equivocado, que es necesario ceder en la defensa de los propios intereses cuando contrarían los de

la colectividad, que es necesario encontrar, en una palabra, una nueva forma de "hacer patria".

Todos estamos perdiendo con la violencia y en este sentido, como algunas epidemias letales, está más allá de las clases y los partidos, cobra víctimas en todas partes, a todos quita la seguridad, a todos priva de una verdadera patria, una patria para pensar y amar, para trabajar, para luchar por los propios intereses, para construir un futuro a los hijos, en fin, para reconocerse en ella.

Reconquistarla es, ante todo, establecer la plena vigencia de los derechos humanos. Los derechos humanos son, primordialmente, un límite al poder del Estado, para que no pretenda controlar, manipular y determinar, todas las actividades de la sociedad civil. Pero son también un límite que cada cual se impone a sí mismo, en la medida en que reconoce los derechos de los demás, no por temor a la confrontación violenta, sino por la convicción íntima de que la pluralidad de tendencias, de opiniones y de puntos de vista, es más rica y más enriquecedora que la unanimidad, así sea la unanimidad en el acuerdo con el punto de vista propio.

Hay que aprender que el respeto no es un sentimiento negativo: respeto al otro —es decir, al diferente— porque no puedo construir con él una comunidad ideal, que sería de todos modos lo deseable, porque no puedo fundar con él una comunidad basada en el amor y en la identificación; sino que es un sentimiento positivo: respeto al otro porque me conviene que difiera de mí, porque me obliga a rectificar o a profundizar mi punto de vista, porque me impide tomar mi unilateralidad por un absoluto.

Los derechos humanos son, desde luego, una empresa nacional, pero los antioqueños, que tantas veces han querido y han podido ser pioneros de muchas de las grandes causas en la historia de Colombia, deben llegar a ser pioneros de esta gran causa.

Un gran historiador moderno dijo que las montañas eran conservadoras de tradiciones, costumbres y rasgos lingüísticos, pero que también eran refugio de hombres libres, porque

hasta ellas casi nunca llegaba la dominación de los terratenientes y de los imperios.

Espero que la montaña antioqueña pueda recoger sus tradiciones y su anhelo de libertad, para darle a Colombia el regalo de una gran cruzada por la paz y los derechos humanos.

La participación democrática y su relación con la educación*

1. Democracia y lógica

La democracia es difícil de definir; tiene una larguísima historia. Grecia tenía, a su modo, una democracia. Era una sociedad esclavista, pero, desde el punto de vista ideológico, era pluralista. Aunque había limitaciones, se podía ser partidario de un materialista, de un idealista, de Heráclito o de Parménides, sin que por ello pasara algo. A algunos que fueron demasiado lejos en su dureza racionalista les ocurrió algo, como a Sócrates. El caso de Anaxágoras no fue tan grave; aunque de todas maneras lo expulsaron por haber dicho que el sol no era mas que una piedra ardiente, y como éste estaba ligado a todos sus mitos, la definición resultó demasiado dura para el público griego. Esta imagen de la democracia es supremamente limitada y está restringida a una parte minoritaria de la población; sin embargo, es funcional e importante. Importante porque probablemente en la democracia está el origen de la ciencia.

El hecho de que los griegos no tuvieran un dogma intocable, un gran texto sagrado (el Corán, la Biblia, los sermones del Buda o cualquier otro) con relación al cual pudieran ser tratados, ya no de verdaderos o falsos, sino de herejes u ortodoxos, no conllevó una limitación inmensa de su pensamiento.

Desde luego, había religiones griegas y, sobre todo, la mitología griega; pero estaban los poetas (Homero, Hesíodo), que no suelen ser perseguidores, y no había dogmas en manos

---

* Publicado en: *Estanislao Zuleta 1935-1990*, Grupo de Estudios Interdisciplinarios, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja, Tunja, junio de 1990.

de una casta que tuviera un poder real. Esto es interesante. ¿Por qué? Es la libertad la que origina la lógica y la que da lugar a la ciencia, no al revés. Con perdón del evangelio de San Juan, la idea de que "la verdad os hará libres", sería mejor invertirla. Tal vez es la libertad la que nos obligará a ser verdaderos, porque tendremos que discutir y, como no podemos imponer una autoridad intocable, tendremos que aprender a demostrar. Aprender a demostrar, porque no se puede imponer, es decisivo para la ciencia.

Antes de los griegos ya había ciencias; los egipcios, por ejemplo, tenían una geometría práctica y conocían la manera de reducir áreas de diversas dimensiones a una unidad de medida y manejaban la geometría espacial y la geometría plana muy bien; prueba de ello son sus canales y sus pirámides. Pues bien, la practicidad de estas ciencias no fundadas por los griegos y la necesidad de la demostración (como en la geometría euclidiana, que procede sistemáticamente, punto por punto, y resulta accesible para cualquiera que siga el proceso) sirvieron para que el saber no fuera propiedad de una casta ni que estuviera escondido en libros herméticos, sino para que, al contrario, fuera un saber abierto.

La ciencia es democrática, porque la democracia es su origen y, por eso, la idea de "ciencias ocultas" es una contradicción en los términos, como el hielo frito. La ciencia es abierta; la ciencia es accesible; el proceso puede ser largo, pero no está en manos de ninguna casta cerrada. Es importante ver que esa necesidad de discutir genera la lógica. La lógica termina por ser la matriz de todas las ciencias.

En *El sofista* o *Del ser*, de Platón, uno ve nacer la lógica. Los sofistas pretendían que cualquier cosa se puede demostrar; en cierto modo, esa es una dura forma de escepticismo. El escepticismo se podría expresar en una fórmula muy simplista, diciendo: "No hay verdades, sólo hay verosimilitudes"; así, cualquiera que tenga habilidad en el discurso puede demostrar lo que quiera.

El problema no sería de verdad o falsedad, sino de habilidad. En realidad, en las discusiones y en la política habría una lucha entre hábiles y torpes en la que ganan los hábiles,

más o menos como en la guerra; "verdadero y falso" no existirían, serían sólo uno de los métodos encontrados para tratar de seducir y conseguir seguidores. Todas las formas que llamamos argumentación, en el fondo no serían más que formas, desde luego sutiles, elaboradas y preciosistas, de seducción; lo que se quiere es seducir, no habría más que seducción.

Precisamente, los sofistas eran muy hábiles. El más hábil de todos es Calicles (creo que lo inventó Platón, porque no hay ninguna otra fuente sobre él), quien propone, mientras discute con Sócrates, en el *Gorgias*:

> Tú pretendes defender la verdad, pero en el fondo tú, como todo el mundo, lo único que quieres es el poder y el placer. Pretendes que no es así, sostienes que persigues la verdad porque eso hace que la gente quede desarmada ante ti y te siga, con lo cual consigues precisamente mucho poder, que es lo que buscas; yo busco el placer y el poder y no lo niego.

¿Cómo encontrar una réplica a eso? Una especie de psicologismo antes de la letra, una especie de voluntad de dominio antes de que se haya inventado la voluntad de dominio, una crítica de la noción de verdad.

Los sofistas eran así; había muchos otros, por ejemplo Protágoras, quien decía que "el hombre es la medida de todas las cosas", que lo que cada uno ve en el mundo, ése es el mundo para él, y ningún otro tiene derecho alguno a decir que eso que aquél ve no es el mundo porque el mundo es el que él ve y porque el mundo que él ve también es el mundo para él. Discutir con los sofistas era duro.

2. Democracia y tragedia

La libertad produjo muchas cosas en Grecia: la ciencia y también la tragedia. La carencia de un referente absoluto de un texto sagrado, de un dogma, produce angustia, porque cada cual tiene que buscar en qué creer, buscar una guía para su acción, decidir su vida. La democracia no es un deseo fácil

de tener; es muy fácil elogiarla, pero es muy difícil aceptarla en el fondo, porque la democracia es angustia, es aceptación de la angustia. Porque es angustiante tener que decidir por sí mismo, ya que se puede entrar en conflicto al escoger entre dos cosas deseadas e incompatibles: ésa es la tragedia. La tragedia no consiste en que ocurra una cosa triste, horrible o espantosa: la muerte de un niño amado no es una tragedia; es una cosa espantosa, dolorosísima, pero no es trágica.

La tragedia ocurre cuando uno está ante dos cosas que considera válidas, pero que resultan contradictorias. Antígona, por ejemplo, cree en las leyes de la ciudad (los griegos tenían un aprecio inmenso por la ciudad; la ciudad era parte de su identidad; como nosotros hoy difícilmente podríamos imaginar, ser ateniense era parte del propio ser; en el caso de Antígona, ser tebana, no comparable a lo que hoy podría significar ser bogotana o de Medellín, sino algo que definía de manera más honda, más íntima, más que la familia), pero también quería muchísimo a sus hermanos y ellos se vinieron contra la ciudad. Si su situación resultó trágica fue precisamente por presentársele dos problemas incompatibles: las leyes de la ciudad hacían que su hermano no pudiera ser enterrado, tendría que ser dejado a las aves en el campo; ella, por su amor fraterno, quería hacerle los honores del entierro y llorarlo, ejercer su derecho a hacer esto. Entonces, se enfrentó al rey de Tebas, con palabras inolvidables:

> Sé que estaba prohibido hacer lo que hice, pero las leyes que seguí no son las leyes de la ciudad; también lo sé: no son las leyes que tú dictas, porque no son ni de hoy ni de ayer sino de siempre, porque están escritas desde siempre en el corazón humano.

Sabe que esas palabras le costarán la vida y, de hecho, es así. La tranquilidad y la seguridad de una autoridad indiscutible es muy grande, y la angustia de no tenerla también lo es: produjo la tragedia griega.

En una estructura ética diferente, muy garantizada y definida, como en el caso de Abraham, no hay tragedia. Abraham tiene

una guía absoluta: "lo que diga Dios". El se siente guía de su pueblo, acompañado y elegido por Dios. Cuando llega a Egipto, ocurre un hecho sobre el cual los griegos habrían escrito quién sabe cuántas tragedias. Al faraón le gusta la esposa de Abraham, Sara; entonces, éste la hizo pasar por su hermana y la entregó al harén del faraón, porque su deber era llevar a su pueblo a Egipto para que pastaran allí sus ganados y no perecieran en la sequía. Su deber era muy claro porque era una orden divina: Abraham no tenía dudas y no tenía que inventar su conducta ni decidir entre dos cosas —ambas amadas— porque estaba guiado.

Doy esos ejemplos muy antiguos para tratar de explicar esa primera y curiosa definición: democracia es angustia, es aceptación de cierto grado de angustia. Pensar por sí mismo es más angustioso que creer ciegamente en alguien, nombrar algún líder, algún guía (cualquiera que sea el nombre que le demos: Hitler, Mao Tse-Tung, Khomeini), genera un entusiasmo enorme, libera de la angustia, de la responsabilidad, de la duda, de si lo que estoy haciendo realmente está bien hecho o no. "El lo dijo, está bien hecho: asemos a todos los judíos".

Dostoievski escribió unas páginas inolvidables: la leyenda *El Gran Inquisidor*, en la que cuenta cómo, en el fondo, las tres tentaciones que hizo el demonio a Cristo entrañan el conocimiento más profundo de la humanidad:

—Le propuso el poder: lo llevó al monte más alto, le mostró todos los países y le dijo que fuera el rey de todos. Cristo se negó a ello.

—Le propuso que los satisficiera: convierte las piedras en panes.

—Le propuso que les mostrara el milagro, lo incomprensible, lo increíble: que se tirara a un abismo y los ángeles lo recogieran.

Esas tentaciones son deseos profundos del hombre: queremos poder creer en algo, aun sin entenderlo; mejor: para poder creer en algo verdaderamente, es no entendiéndolo como lo logramos. No creemos que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos: para eso no necesitamos fe, porque

cualquiera puede demostrarlo. Es lo incomprensible lo que exige fe; por eso, el hombre la necesita.

En el hombre hay profundas tendencias arcaicas contra la democracia y, si queremos defenderla realmente, comencemos por reconocer su dificultad y por reconocer que nuestros orígenes no fueron democráticos.

Democracia es maduración, superación de nuestros orígenes y nuestras tendencias a regresar a lo arcaico están siempre presentes. Si un pueblo tan evolucionado como el alemán (después de haber producido a Goethe, Marx, Beethoven y Kant) salió casi como un solo hombre detrás de semejante bobiloco, esto deja ver que la democracia es frágil. Su fragilidad procede de que, para nosotros, es difícil aceptar el grado de angustias que significa pensar por sí mismo, decidir por sí mismo, reconocer conflictos.

3. Democracia es modestia

Hay otro asunto, más difícil de lo que se suele creer: democracia es modestia. Esto implica admitir que la pluralidad de pensamientos, opiniones, convicciones y visiones del mundo es enriquecedora; que la mía no es segura porque su confrontación con otras puede hacérmela cambiar o, bien, enriquecérmela; que la verdad no es la que yo tengo en la mano; que la verdad sale del debate, del conflicto; que el pluralismo no hay que aceptarlo resignadamente, dado que los hombres, por desgracia, no marchan al unísono como los relojes, ya que no podemos ajustarlos y tenemos que aceptar ese hecho; que la existencia de diferentes puntos de vista, partidos, convicciones, debe llevar a la concepción del pluralismo con alegría, con esperanza de que mejorará nuestros puntos de vista o nos permitirá llegar a otros mejores.

En realidad, no hay ningún enfoque total, ninguna mirada que globalice el paisaje humano en su complejidad; los enfoques sobre un mismo objeto, cuando provienen de un pensamiento propio, se completan y se combaten a la vez. Entonces

podríamos dar esta segunda definición: democracia es modestia, disposición a cambiar, disposición a la reflexión autocrítica, disposición a oír al otro seriamente.

Kant, que para su época y para la nuestra fue un gran maestro de la democracia, no amaba en absoluto el concepto de tolerancia; no le gustaba, le parecía que era un concepto muy pretensioso porque parece implicar esto: "yo sé que tengo la razón, pero tolero las opiniones de cualquier otro". El concepto de tolerancia no le parecía especialmente fuerte ni adecuado para hablar de democracia; ésta, al contrario, consiste en sentir alegría por las diferencias entre nosotros y tener la certeza que nos va a llevar a conflictos y no nos va a conducir a unanimidad alguna.

Esto me da pie para ensayar otra definición: democracia es respeto. Pero respeto no quiere decir lo que cierta ideología liberal imagina: "dejar que todo el mundo piense lo que le dé la gana y pensar uno lo que le da la gana". Ese tipo de respeto podría ser un mosaico de microdogmatismos en el que cada cual tiene su dogmatismo y respeta el ajeno con tal de que no se metan con el suyo; como en esas fastidiosas conversaciones de café en que hay tres personas con ideas distintas y fijas y toleran que uno hable de su manía de la aviación y lo dejan hablar un rato con tal de que después se calle y los deje hablar, a otro, de la cacería, y al otro, que oye bostezando, de su novia; y en la que, por consiguiente, no hay ningún diálogo: hay tres monólogos.

Respeto significa, en cambio, tomar en serio el pensamiento del otro: discutirlo, debatir con él sin agredirlo, sin violentarlo, sin ofenderlo, sin intimidarlo. Pero defender el pensamiento propio y no hacer este pequeño pacto de respeto de nuestras diferencias, sin discutir nada porque creemos que esto no es respeto, es contrario al verdadero respeto, que nos exige nuestro punto de vista, sea equivocado total o parcialmente. Esta idea es tan vieja que ya está enunciada por Platón en la *Carta séptima a los amigos de Dión de Siracusa:* en un debate seriamente llevado no hay perdedores: quien pierde gana, sostenía un error y salió de él; quien gana no pierde nada: sostenía una teoría que resultó corroborada. Esa es una

disputa muy distinta a las guerras, en las que el que pierde nunca gana.

Sin embargo, el respeto implica tomar en serio el pensamiento del otro, hasta el punto de debatirlo, tratando de saber qué grado de verdad tiene; debatir no sólo desacreditando su punto de vista, al aprovechar los errores que cometa o los malos ejemplos que dé, para ganar la discusión con ese estilo parlamentario, sino debatiendo efectivamente. Eso es respeto.

4. Dificultades de la democracia

Un criterio así es supremamente exigente; por lo tanto, un concepto como el de democracia reclama mucho de nosotros. Al dar una idea no muy superficial de democracia (el coro general de que todos, aunque estemos en desacuerdo total, somos partidarios de la democracia, es falso), es más sano hablar de sus dificultades y de todo lo que cada uno de nosotros tiene en contra de ella, porque nuestro origen, el de todos, fue dogmático.

Los psicoanalistas sostienen que todos fuimos dogmáticos, porque los padres —seres que para nosotros son esenciales— nos lo enseñaron todo. Como el lenguaje, que no es neutro porque no viene solo, nunca es simplemente denotativo porque no se reduce a nombrar las cosas, ya que está cargado de interpretación: las designa como buenas y malas, nos hace un mapa del mundo completamente valorado. Es nuestro dogma inicial.

Tal vez siempre tendremos la añoranza de una palabra inobjetable, por ejemplo: "patria", a la que podamos atenernos como alguna vez lo hicimos, al aprender a hablar, a la palabra de la madre. Después todos pasamos por una crisis, descubierta por Piera Aulagnier, que ella llama "Prueba de la duda": el descubrimiento progresivo y doloroso de que aquellos monstruos sagrados de nuestra infancia eran personas comunes y corrientes, que podían equivocarse y que muchas de sus opiniones eran dudosas o sencillamente erradas. Esto nos puede provocar resentimiento, rebelión, dolor, o llevarnos a

buscar un reemplazo. Entonces, nos decimos que no eran ellos; pero sí es Mao u otro líder que elijamos. En nosotros, el dogmatismo es lo arcaico y la democracia nos nos viene espontáneamente, sino como conquista, como aceptación de la angustia, como aceptación de la duda, de la duda sobre sí mismo, de pasar por la prueba de la duda.

Se han hecho descripciones muy notables sobre este punto. No pienso extenderme en él porque amerita una larga disertación. Quiero indicar que nuestro origen mismo es el dogma, independientemente de dónde nacimos y del trato que nos dieron, por bondadoso y libertario que haya sido.

En el desarrollo progresivo de la democracia, es necesaria una afirmación positiva, no una afirmación resignada.

La democracia es necesaria porque es la forma menos mala, porque la unanimidad nunca se consigue: se impone, y en realidad ni siquiera se impone, porque hay cosas que no se pueden imponer. Alguna pequeña reserva de libertad tiene el hombre en las peores circunstancias: bajo la dictadura más atroz, bajo la tortura. El tirano puede, en esas condiciones, obligarnos a decir o a hacer cualquier cosa: arrodillarnos, llorar; pero hay dos cosas a las que nadie puede obligarnos: a pensar y a amar. Todo tirano fracasa en esta empresa; cualesquiera sean los métodos que emplee para obligarnos a pensar como él, no lo logrará si no lo deseamos; si, por temor a la angustia que significa pensar por nosotros mismos, llegamos a pensar como el tirano, lo convertimos en un nuevo ídolo. Pero, que nos pueda obligar a pensar y a amar, eso no; a no ser que nosotros lo deseemos, lo cual es muy frecuente.

Fue Dostoievski quien dijo: "Los hombres no habrían padecido tanto la esclavitud y tantas formas de esclavitud, si no amaran tanto sus cadenas".

Hay que reconocer este otro aspecto del asunto: la adhesión a la democracia la logramos en lucha con nosotros mismos, contra nuestra formación arcaica, contra nuestros anhelos de seguridad, de dogma, de idealizar a alguien de tal manera que no nos quepan más dudas, de despojarnos de la responsabilidad de la decisión y de la dificultad que implica el pensar por nosotros mismos.

Por esta lucha, la democracia es frágil, es difícil de alcanzar. Es mejor comenzar por ahí: reconociendo que es así; probablemente, conocer su vulnerabilidad y su fragilidad, que la historia nos muestra de manera tan dramática, nos prepara para amarla. Cuántas bellas causas han terminado en la idolatría por un caudillo.

5. Democracia y educación

Trataré de vincular el problema del respeto por el otro con algunos aspectos de la educación, tema primordial, si se describe de una manera muy corta pero más o menos compleja el problema de la democracia.

Es posible preguntarse cómo la educación podría ser democrática. Uno de los criterios que condujeron al hombre a la ciencia fue, precisamente, la necesidad de demostrar algo; Platón lo sostiene así, en la polémica con Calicles y con el sofista.

Encontró que había cosas efectivamente indiscutibles; entre ellas, la teoría de la contradicción. La teoría de la contradicción, piedra angular de la lógica (Platón no desarrolló la lógica, lo hizo Aristóteles, aunque Platón sí dio elementos básicos para ello), al final de *El sofista*, dice así: "Dos proposiciones contradictorias sobre el mismo objeto, al mismo tiempo, desde el mismo punto de vista y en las mismas relaciones, no pueden ser ambas verdaderas". Esa es la primera proposición que Platón consideró innegable.

Al hablar de objetos distintos, podemos decir dos cosas contradictorias, verdaderas ambas, porque estamos hablando de cosas distintas. En casos simples, esto es evidente; en casos complejos no lo es tanto, y hay que saber si se trata realmente del mismo objeto. En una polémica entre un marxista y un liberal, por ejemplo, ambos son partidarios de la libertad; sin embargo, continuamente formulan proposiciones contradictorias; pero no están hablando del mismo objeto porque le dan el mismo nombre a concepciones distintas: el marxista llama "libertad" a un desarrollo de las posibilidades humanas

basado en determinada organización económica que permitiría a todos cierta igualdad y ciertas condiciones. El liberal llama "libertad" a la libertad de expresión, a la libertad de prensa. Ese tipo de diferencias es posible que resulten, al final, menos incompatibles de lo que hoy se cree, o complementarias y no incompatibles.

Cuando Platón dice "el mismo objeto", es necesario definirlo bien: podemos decir, de un ser, que es muy pequeño y que es muy grande porque pudo haber crecido; pero no podemos decirlo al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista, porque las cosas pueden resultar completamente diferentes si están vistas desde distintos ángulos. Para ilustrar esto, me gusta contar la siguiente anécdota: "Animales inofensivos: el tigre, el león y la pantera; animales altamente peligrosos: la gallina, el ganso y el pato" —decía una lombriz a sus hijitos. Desde el punto de vista de la lombriz, es así. Se puede decir que un hombre es muy pequeño o que es muy grande: si lo relacionamos con un elefante, es muy pequeño; si lo hacemos con una hormiga, es muy grande; pero, estableciendo relaciones de ese hombre con un mismo objeto, no podemos decir ambas cosas.

Elaborada rápida y mínimamente, la teoría de la contradicción supone exigencias básicas: dos proposiciones contradictorias, formuladas sobre el mismo objeto, al mismo tiempo, desde el mismo punto de vista y en la misma relación, no pueden ser verdaderas ambas.

La lógica es una ciencia reflexiva, porque nos hace conscientes de lo que todos sabemos; en ese aspecto es como la gramática. Ahora bien, es muy interesante hacer la observación e incluso la práctica (alguna vez lo intenté) de lo que podríamos llamar "enseñar lógica a niños". Hay varios juegos posibles y muchas preguntas posibles para realizar esta práctica; pero lo que se da allí no es propiamente que les estemos enseñando lógica, sino haciéndolos conscientes de que la saben (es importante conseguir niños del mismo nivel lingüístico, que generalmente son de la misma edad o de edades muy parecidas, para mantener vivo su interés en los problemas que les planteamos).

Las 16 proposiciones de Aristóteles —maravillosa con-

quista del genio griego, matriz de toda ciencia, tan famosas e importantes como para que, según Bertrand Russell, toda la matemática moderna siga funcionando con ellas— los niños las saben todas. El problema planteado es hacer al niño consciente de que sabe lógica en concreto. Para dar un ejemplo: un niño de cuatro años, sentado al lado de su madre; si llaman al teléfono y le decimos: ¿por qué no vas a contestar, que debe ser tu mamá?, el niño se ríe y dice que la madre no puede ser porque ella está ahí. El conoce la no ubicuidad; pero no la conoce con ese término: sabe que la misma persona no puede estar en dos lugares al mismo tiempo.

La complicada teoría de la causalidad, que Aristóteles plantea en su *Física*, la saben y, si se les expone de una manera suficientemente sencilla, les gusta ver que se puede generalizar y comenzar a hacer el juego de clasificar el mundo por las causas; es decir, en una forma muy sencilla, podría hacerse así: hay cosas que nacen: los pollitos, los niñitos, los arbolitos. Hay que cosas que se hacen: los pocillos, las sillas, las mesas, los vasos. Y hay cosas que se forman: las piedras, los ríos. Sólo hay tres tipos de cosas: las que nacen, las que se hacen y las que se forman.

En bachillerato hacen ver la lógica de Aristóteles complicada, y no lo es; cualquier niño la sabe, le gusta mucho y la alcanza generalizando lo que sabe y que ya está en él. En nosotros no sólo hay un anhelo de dogma, sino también un principio de pensamiento y un principio de lógica inscrito en el lenguaje, en el diálogo, y las formas que desarrolla ahora la ética política más elevada —por ejemplo, en los últimos libros de Agnes Heller, de Habermas— también están en nosotros.

6. ¿Qué hacer?

En el diálogo, procedemos a ponernos en el lugar del otro; tenemos que identificarnos de algún modo con él, para saber cómo podemos hablarle y qué impresión le va a dar lo que vamos a decirle; tenemos que pasar a una identificación con

el otro; entonces, el problema de una enseñanza en la que se sienta el enriquecimiento y se dé una gran amplitud a la espontaneidad, es supremamente importante en cualquier nivel educativo.

Otro problema de primera importancia es la racionalidad en la educación: el discurso del maestro no debe ser dogmático. Cualquier discurso puede ser dogmático; no es necesario que el tema sea la religión: se puede hablar de aritmética y serlo. No podemos ser más dogmáticos si, al enseñar las leyes de la multiplicación y decir que menos por menos da más, el alumno pregunta: "¿por qué?", y respondemos: "porque sí, y, si no, te rajas". Dogmáticos porque no intentamos demostrar, y la demostración es una gran enseñanza de la democracia porque implica la igualdad: se le demuestra a un igual; a un inferior se le intimida, se le ordena, se le impone; a un superior se le suplica, se le seduce o se le obedece; pero a un igual se le demuestra, y la demostración es una lección práctica de tratar a los hombres como nuestros iguales desde la infancia. La espontaneidad es buena, pero también hay otras cosas buenas: la normatividad, entre otras, depende de qué reglas seguimos. Hay normas comunes a todos, son prerrequisitos para que nos entendamos y, con respecto a ellas, no podemos tomarnos libertades. La sintaxis, por ejemplo: yo no me puedo tomar la libertad de saltar por encima de la sintaxis de la lengua que hablo, porque si digo: "ayer iré aquí", aunque hablé muy libremente, no dije nada, porque la sintaxis me obliga a usar la coherencia: puedo decir: "mañana vendré aquí" o "ayer fuí allá", pero debo escoger una coherencia normativa.

Hay otras cosas impuestas a los niños, que también nos impusieron a todos y no son malas; algunas son perfectamente arbitrarias. Lo arbitrario no siempre es malo; sencillamente suele ser necesario. El léxico es impuesto y arbitrario. El niño preguntará: "¿por qué se llama a un vaso así?"; uno sólo puede decirle que es así, no hay explicación, se llama «vaso»; arbitrariamente, podría llamarse «glaso», o de otras mil formas, pero es necesario que se llame de algún modo si queremos entendernos, por eso se llama «vaso».

Nos imponen un nombre (a veces horrible), pero sería

peor que no nos pusieran ninguno y nos permitieran su escogencia en la juventud y, mientras esto pasa, nos llamaran «niño»; eso sería la preparación de un esquizofrénico, porque la identidad misma se nos impone y nos la imponen por identificación y oposición con los demás. No toda imposición es mala ni toda norma es mala; hay que perderles el miedo. El niño necesita de los juegos sencillos para aprender a hacer los complejos. Por una parte, necesita que su espontaneidad se exprese sin temor y, por otra, que se le pongan tareas en las cuales pueda fallar. Cierta educación libertaria puede tender a convertir la educación —diciéndolo en una forma un poco vulgar— "en darle coba a los niños dejando que pinten como quieran y lo que quieran". Esto está bien de momento, pero si sólo seguimos por ese camino, diciéndoles que todo lo que hacen es sensacional, que está muy bien, que es muy expresivo y muy bello, no les enseñamos a pintar y tampoco les enseñamos a fracasar. Enseñanza importantísima en la vida, "una enseñanza que nos enseña a fracasar —dijo Freud— sería como mandar a alguien a una expedición al polo norte con un mapa de los lagos italianos". Sería una mala preparación para la vida que van a llevar en la realidad.

Además, si no se tiene la oportunidad de fracasar, tampoco se tendrá la oportunidad de triunfar, de vencer una dificultad y sentir satisfacción por ello. Si no les dejamos actuar con aquella espontaneidad, que también es buena, sino que les imponemos una tarea (pintar un perrito, un vaso o cualquier cosa), debemos poder decirles, con toda franqueza, si les quedó mal o no, para que puedan tener la alegría de que les haya quedado bien, que triunfaron sobre sus dificultades y no sientan que les estamos dando coba.

En la educación, es importante adquirir el amor a vencer las dificultades reales; quien lo logra está más lejos que nadie de la droga, porque no hay píldora alguna de la victoria (hay euforizantes, tranquilizantes, desinhibidores), no hay píldora que dé la felicidad de haber vencido con esfuerzo, con trabajo. Quien más ama ese tipo de felicidad está más lejos de buscarla en el consumo y de convertir el dinero en un dios que lo permite.

El plan y la identidad cultural nacional*

No me voy a referir a los aspectos de la política cultural y educativa del gobierno, con los cuales estoy de acuerdo; algunos de ellos me parecen inobjetables: el incremento muy importante en el presupuesto de investigación científica, el programa de la segunda expedición botánica, la extensión de la cobertura universitaria a distancia, etc.. Los únicos problemas que se podrían plantear aquí son problemas de viabilidad, de financiación y de las formas concretas de ejecución, pero los programas mismos son acertados y necesarios.

Me referiré, en cambio, a un aspecto que plantea a mi juicio cuestiones bastante inquietantes y es el acento que se le ha dado, en la política cultural y educativa, al nacionalismo formulado como la necesidad de hacer una afirmación de la identidad cultural nacional. Es una formulación algo vaga pero se podría explicitar. Poseemos, en efecto, cierta identidad cultural; más precisamente una identidad cultural latinoamericana, un conjunto de rasgos culturales que rebasan ampliamente las fronteras de un país particular, los que son propios por ejemplo del Caribe o de la cordillera andina. En ese sentido somos fundamentalmente latinoamericanos; en Colombia, por ejemplo, nadie siente como algo extranjero el tango, la ranchera o la música cubana, por el contrario, creo que si tomamos esas tres formaciones musicales, son las más populares entre nosotros. Esos rasgos culturales pueden ser objeto de una

---

* *La política económica y social del gobierno de Belisario Betancur*. Volumen a cargo de Eduardo Lora, Corporación Editorial Universitaria de Colombia, Cali, julio de 1983.

afirmación también en el sentido de que son rasgos de una historia común, historia de un tipo de colonización, de un movimiento de independencia prácticamente continental y luego de relaciones económicas de dominación con Inglaterra y, sobre todo, con Estados Unidos. Esa identidad se manifiesta a veces directamente, como ocurrió hace poco a raíz de la desgraciada aventura del general Galtieri en las Malvinas, y de una manera mucho más inequívoca a propósito del actual drama que vive Centroamérica. El presidente Betancur ha afirmado recientemente esta comunidad cultural y de intereses económicos y políticos de manera muy clara y en el mejor sentido. En la medida en que se trate de esta afirmación de intereses no encuentro desde luego nada que objetar, como tampoco en la medida en que se trata de combatir el sentimiento de inferioridad de nuestros pueblos por el subdesarrollo que nos lleva con tanta frecuencia a aceptar cualquier moda e incluso cualquier vicio con tal de que posean el prestigio de lo extranjero.

Debemos añadir que el concepto de nación no es un concepto muy claro. Si se la define como una comunidad lingüística caracterizada por ciertos rasgos culturales y que ha vivido una experiencia histórica común podría hablarse, como he indicado, de un nacionalismo latinoamericano. El concepto de país, en cambio, es mucho más claro que está restringido por condiciones precisas políticas, geográficas, económicas y como se sabe no coincide con el de nación, ya que pueden existir varias nacionalidades en un mismo país pero también una nación puede estar dividida en varios países. También es necesario precisar un poco el concepto de cultura, ya que si lo tomamos en un sentido más bien antropológico podemos observar que hay en Colombia varias formaciones culturales muy diferenciadas. Tenemos, por ejemplo, una formación cultural que suele denominarse la comarca antioqueña o la cultura paisa, que posee, o poseía, sus propias características familiares, sus costumbres, sus rasgos lingüísticos y esa curiosa mezcla de tradicionalismo conservador e iniciativa transformadora de que tanto se enorgullecen. Por otra parte, una cultura caribe en las costas y las planicies cálidas, mucho

más polarizada en terratenientes y trabajadores sin tierra, con una marcada influencia africana, de gentes más alegremente desinhibidas y tal vez menos ambiciosas. Y está también la cultura andina, donde las sociedades aborígenes fueron primero sometidas a una especie de servidumbre y luego de la descomposición de sus resguardos se perdió casi por completo la huella de sus antiguas tradiciones familiares, religiosas e idiomáticas y se creó un minifundio de autoabastecimiento, como ocurrió en Boyacá, Nariño y parte de Cundinamarca. Hay otras culturas aún, como los Llanos Orientales y como las sociedades indígenas que han logrado conservar su idioma y parte de su organización social. Es un mosaico de culturas bastante diferenciadas que se van desdibujando poco a poco en la licuadora de las grandes ciudades. La idea de promover todo esto resulta, no solamente difícil en la práctica, sino también altamente problemática, porque sus costumbres y sus valores no siempre resultan compatibles con los valores y los principios democráticos que se trata de impulsar al mismo tiempo.

No se puede, a mi juicio, promover simplemente los rasgos culturales que tipifican determinadas regiones y grupos sociales, por el solo hecho de que sean culturas nacionales colombianas, ya que existe también el derecho y hasta el deber de criticar y combatir muchas de sus características. No se puede proclamar, por ejemplo: "así es la cultura costeña o la cultura santandereana y puesto que así son y constituyen una forma de identidad para las gentes de estas regiones, es necesario promoverlas con todo su machismo, en lugar de plantear la exigencia de la igualdad de los sexos". No me parece que a una feminista, o simplemente a un demócrata radical le gustara una promoción cultural a este tipo.

Comprendo que toco aquí un problema de muy difícil solución, un problema que en realidad nadie ha podido resolver, según me parece. ¿Cómo combinar el respeto por las diferentes culturas, por su especificidad y originalidad, con la defensa de ciertos valores y principios que hemos llegado a considerar como universalmente válidos? Me voy a demorar un momento en este punto. El *impasse* se plantea de una

manera mucho más aguda a escala mundial que en las fronteras de nuestro país. Doy un ejemplo. No hace mucho tiempo, en el año 80, en una reunión de mujeres en Copenhague, se presentó una discusión de este tipo.

Hay en Africa una serie de culturas que realizan una práctica particularmente cruel y peligrosa: la escisión de clítoris y la fibulación de la vagina. Algunas feministas europeas propusieron denunciar y combatir esas prácticas, por la mortalidad que producen en las niñas, pero también porque pueden ser consideradas como una forma de tortura y por lo que de ellas puede colegirse sobre la situación de la mujer en esas sociedades. Ahora bien, no fue posible llegar a ningún acuerdo sobre este punto. Porque las representantes de los países afectados por esas costumbres protestaron airadamente por la intromisión imperialista de la cultura occidental que aspiraba a destruir sus propias culturas. Hasta hubo antropólogas europeas que estuvieron de acuerdo con este punto de vista, y en todo caso el congreso de Copenhague no se pudo poner de acuerdo al respecto. Doy este ejemplo bastante extremado, para indicar hasta qué punto resulta difícil en la práctica coordinar el respeto por las culturas y la afirmación de valores universales como el respeto a las personas, la igualdad de los sexos, los derechos humanos. El respeto por las culturas se debe sostener, desde luego, en el sentido de que nadie tiene derecho a imponerles por la fuerza lo que no quieren recibir. Pero no se debe llevar hasta el punto de negar el derecho que todo el mundo tiene a criticar las prácticas y las costumbres que considere inhumanas o simplemente injustas, tal como critica las de su propia cultura.

La promoción de las culturas —en el sentido antropológico, en el que estoy empleando ahora el término— puede tener elementos positivos, pero no debe llevar en ningún caso a inhibir o suspender la crítica de ninguna de las culturas que conforman nuestro país. Existe a veces un racismo al revés, que se da sobre todo entre jóvenes entusiastas de la naturaleza y de las sociedades llamadas primitivas que consiste en idealizar en ellas y considerar maravillosos los mismos comportamientos que en la propia cultura se considerarían nefastos. Hemos

oído a jóvenes antropólogas que ponderan las excelencias de la cultura guambiana, pero que no tolerarían el menor desacato de parte de sus compañeras.

Por otra parte, todas estas formaciones culturales colombianas están en mayor o menor grado, con más o menos velocidad, en proceso de descomposición. Y no por acción de ningún gobierno, ni por nada que pueda evitar ningún gobierno: por la simple concentración de la población campesina en el área urbana, por la introducción en todas ellas de todo lo que surge desde el área urbana. Es decir, estas culturas han ido perdiendo, prácticamente ya han perdido, el poder de producir y reproducir sus propios rasgos culturales. El hecho de que el pueblo mismo ya no produzca cultura, lo que se denomina propiamente folklore, es un fenómeno típico del desarrollo de la civilización capitalista. Todos sabemos que en Europa fue inmensa la producción cultural popular durante la Edad Media y el Renacimiento. Se produjeron nuestros idiomas, los cancioneros y demás poesía anónima, las más variadas formas musicales, las danzas, los vestuarios y las culinarias de las diversas regiones. Pero a medida que se desarrolla el capitalismo, la producción de cultura por parte del pueblo tiende a cero.

Lo que sigue es el consumo de la llamada cultura de masas que es un problema completamente diferente. A la pérdida de la capacidad de producir los bienes materiales, los sombreros Panamá, las ruanas de Nariño y las artesanías burdas o refinadas, corresponde la pérdida de la productividad cultural. Podemos lamentarlo y añorar los sainetes, las coplas y las canciones; pero ninguna política gubernamental está en capacidad de invertir un proceso que no es ni colombiano, ni latinoamericano, sino mundial.

Sólo una sociedad que establezca nuevos vínculos de convivencia en el trabajo y en la vida cotidiana, nuevas formas de participación en los procesos que deciden su vida y de apropiación general del arte y la ciencia, estará en condiciones de estimular una cultura que el pueblo colabore a crear y en la que pueda reconocerse. De lo contrario, lo único que puede resultar es la promoción insistente de formas culturales tradi-

cionales, en las que la gente no se reconoce, que no corresponden a sus experiencias actuales y que no quieren.

Si consideramos ahora los posibles efectos del nacionalismo en una política educativa y cultural, tomando este término, ya no en el sentido antropológico que hemos venido dándole, sino en el sentido de una producción más especializada e individualizada de obras artísticas y científicas, el problema me parece mucho más inquietante. En diversos materiales oficiales he leído la afirmación muy reiterada de que "el gobierno proclamará la lealtad de nuestra herencia cultural" y la defensa de nuestros grandes valores.

Para decirlo con franqueza, con laconismo y de manera drástica, me parece difícil combinar nacionalismo y democracia real. El nacionalismo implica siempre, según creo, una política de intimidación contra los juicios disidentes y contra las críticas que puedan hacerse sobre todo —hombres u obras— lo que quiera proclamar como valores y emblemas de la nacionalidad. Si yo sostengo, por ejemplo, que una obra considerada clásica en nuestra literatura, como *La vorágine*, es una novela bastante mediocre (como en realidad pienso), aceptaría gustoso que me mostraran que mi juicio es falso, incoherente o inadecuado; pero no aceptaría que me dijeran que es desleal o antipatriótico. En general, si se cambian los criterios verdadero-falso, acertado-desacertado, por criterios pastorales que tratan de medir hasta qué punto nuestros juicios manifiestan el amor a nuestra madre Patria, tal como los concibe nuestro padre Estado, entonces ya no puedo estar de acuerdo. De esa manera se deforma una mentalidad que se necesita para construir una sociedad democrática, una sociedad que admita, acoja y promueva la crítica.

Desde luego, los que conocemos a Belisario no tenemos la menor sospecha de que él vaya a hacer nada antidemocrático, pero en otros niveles del gobierno y en otros gobiernos el acento y el estilo nacionalistas pueden muy bien desplegar sus efectos antidemocráticos. En todas partes del mundo las dictaduras proceden a crear absolutos que no pueden ser puestos en cuestión sin que nos caiga encima la acusación de traición; sin que la crítica se convierta inmediatamente en antipa-

triótica, antisoviética, antiargentina, antirrevolucionaria, anticristiana, antimahometana, antinacional. Pero no es que sea falsa, sino que es anti. Así, nuestras ideas dejan de ser acertadas o equivocadas, para convertirse en ortodoxas y heterodoxas, con respecto a una doxa que es el amor a la Patria, nuestra madre, y que dicta el Estado, nuestro padre. Todo esto es lo contrario de lo que se necesita cuando se trata de impulsar una educación para la democracia.

En el contexto de esta política cultural nacionalista se ha decidido la creación de una cátedra bolivariana. No conozco el texto que va a servir de guía; pero hay muchos antecedentes, tanto en el nivel de bachillerato como en el de universidad, y, de todas maneras, el planteamiento mismo de esa cátedra, en cierto modo separada del estudio general de la historia de Colombia, que hacen difícil que no se conduzca a proclamar un culto a Bolívar, a su persona, su acción y su pensamiento. Esto no me parece sano. El culto al héroe, al caudillo, al fundador, cualesquiera que sean sus méritos, es lo contrario de una educación para la democracia, si se le coloca como un objeto idealizado e inobjetable, con respecto al cual toda crítica y toda diferencia va a ser tomada como un parricidio. Pienso que la historia, en el sentido moderno es una disciplina muy educadora, precisamente por la manera fría como se contrapone a la leyenda. Porque es un arte de pedir cuentas, desmitificar, desacralizar, tratar de entender y de explicar los acontecimientos y los hombres. Si un estudio que mostrara las contradicciones en la acción y el pensamiento de Bolívar pudiera ser tratado de antipatriótico, considerado como un irrespeto a los valores fundamentales de la nacionalidad (esto ya ha ocurrido en Venezuela), la historia como disciplina formadora estaría prohibida.

En cuanto a la lealtad a nuestra herencia cultural, hay que decir que la vigencia de una tradición es tanto mayor cuanto más conflictiva sea su forma de actualización por sus herederos. Nosotros tenemos tradiciones contradictorias. Una tradición clerical y otra anticlerical, tenemos a José Antonio Galán, pero también al arzobispo Virrey, al clero de los años 50 pero también a Camilo Torres. Los diferentes grupos escogen la

tradición que les corresponde según su posición y sus intereses, y la eligen contra otras tradiciones. Ningún gobierno tiene la posibilidad de regalarnos una tradición armónica, no conflictiva, envuelta en el tamal de la identidad nacional, porque no la hay.

Deberíamos reconocer simplemente que los latinoamericanos tenemos muy poca continuidad cultural. Los argentinos tienen algunas raíces en los payadores y la poesía gauchesca, los mexicanos tienen su revolución, todos los países tienen sus recuerdos, sus escritores y sus artistas, pero estas tradiciones pesan muy poco cuando se trata de comprender o elaborar artísticamente nuestra vida actual. Tomo como ejemplo dos artistas que tienen enfoques muy diferentes: García Márquez y Botero. García Márquez ha visto a Colombia en la perspectiva de la soledad, del abandono: pueblos perdidos que en su fantástico apartamiento tratan de soñar y reproducir la historia del mundo. El famoso coronel con su gallo y sin su pensión, que proyecta su última autoafirmación en las virtudes deliradas del hambriento animalejo, mientras conserva la esperanza loca de que alguien en el incomprensible Estado se acuerde de él. Botero ha pintado un mundo sobreabundante, poblado de seres al mismo tiempo prepotentes y miserables, bebequizados; porque son grandes bebés estos arzobispos, generales y pequeños burgueses, con toda su irrisoria importancia, con su manera impertinente y al mismo tiempo melancólica de ocupar el espacio. Un mundo de carnes excedentarias hasta la náusea, al lado de agujas y botones, de sandías maravillosas al lado de tristes frescolas. Todo ello en rosados y amarillos con algunos siniestros toques de verde. Sin duda, todo eso es Colombia. El hecho de que García Márquez, para organizar su visión y sus procedimientos, haya ido a buscar sus fuentes de inspiración en William Faulkner y en Ernest Hemingway, y Botero haya ido a buscar las suyas en el Renacimiento y principalmente en Mantegna, este hecho no los hace menos colombianos. Por el contrario, es así como resultan representantes más característicos de nuestra propia discontinuidad cultural. Si las fuentes de García Márquez no están visiblemente en *La vorágine*, *María*, *El Alférez Real*, ni las de Botero

en una supuesta tradición pictórica colombiana, esto mismo les ha permitido y hasta los ha obligado a abrirse al mundo. Claro que existen otras fuentes decisivas que están en sus propias vivencias muy colombianas. Basta comparar la tristeza de los prostíbulos de Botero, con la despreocupación alegre de los prostíbulos de García Márquez para sentir la fuerza de otra fuente cultural, porque los primeros están vistos desde la antioqueñidad y los segundos desde la costeñidad. Estos son dos ejemplos representativos y no dos casos exclusivos. Otro tanto puede decirse de León de Greiff. Nadie puede negar que su cielo de Bolombolo y muchos de sus relatos constituyen una profunda elaboración artística de vida y experiencia colombianas aunque sus fuentes estén en Edgar Allan Poe, Baudelaire, Rimbaud y Nietzsche.

¿Y quién podría decir que la Cartagena de Luis Carlos López, tan amada y frustradora, objeto irremplazable de nostalgia y de burla, es menos auténtica porque el autor no esté inscrito en la tradición poética colombiana?

Esta evidente discontinuidad cultural es un hecho que no puede ni debe ser subsanado por medio de políticas educativas y culturales patrióticas que insistan hasta el cansancio en la promoción, cultivo y conocimiento casi exclusivo de los valores propios. Ante todo, porque es un hecho fecundo que implica e impone una gran apertura a las influencias de la cultura mundial.

En un notable ensayo sobre el escritor argentino y la tradición, Jorge Luis Borges señalaba que ésta podría ser precisamente una ventaja para los suramericanos: "podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas". Y concluía así: "Por eso repito que no debemos temer y que debemos pensar que nuestro patrimonio es el universo; ensayar todos los temas, y no podemos concretarnos a lo argentino para ser argentinos; porque, o ser argentino es una fatalidad y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara"

Pero, además, esto ha sido siempre así. La Rusia del siglo XIX produjo una serie de narradores que siguen siendo el

asombro del mundo, precisamente porque ningún otro país estaba más abierto a las diferentes corrientes de la cultura universal. Independientemente de si fueran eslavófilos como Dostoievski o europeizantes como Turgueniev, el hecho es que tenían el contacto más vivo y más íntimo con las tendencias filosóficas, políticas y literarias de Europa.

El peor regalo que podría darse a la cultura colombiana sería otorgarle una especie de protección aduanera como la que se le acordó —sin duda por necesidad— a nuestra incipiente industria. La cultura no es la dominación económica; Faulkner y Hemingway no son Wall Street. Sería paradójico que, incapaces de defendernos contra la dominación de las multinacionales, diéramos en la flor de defendernos de la influencia de los grandes artistas y filósofos que luchan a su modo, en las patrias clásicas del capitalismo, contra el mismo tipo de civilización que necesitamos combatir aquí.

Lo mejor que puede hacerse por la cultura colombiana es tratarla con la mayor exigencia y el mayor rigor, en lugar de consagrar a todo el que tenga la ocurrencia de hablar de chapoleras, arrieros y selvas tropicales con la idea peregrina de que debemos amarle con el fácil narcisismo nacionalista porque allí podemos encontrar los elementos de nuestra identidad. Una valoración de lo propio, porque es propio, termina por crear también, a su modo, una mentalidad colonial: defensiva, pero colonial, muy difundida por lo demás hoy en el mundo, tanto en los países industrializados como en los subdesarrollados; una mentalidad que considera las obras de nuestros artistas e investigadores como maravillas de ingenuidad, como verdaderas proezas que tienen la ventaja de que son completamente extrañas a la gravedad de los problemas de la vida moderna y a su angustia, que no ponen en cuestión a nadie y que pueden ser consumidas en una especie de turismo intelectual.

Hay en la vida moderna, sobre todo en las grandes ciudades, una fuerte tendencia a la uniformidad y el anonimato colectivos que amenaza borrar tanto la diferencia de las personas como la especificidad de los pueblos y sus rasgos particulares. Esto procede de la uniformidad de las técnicas, el esque-

matismo mercantil de las relaciones humanas y el universalismo abstracto de los consumos. Reaccionar contra esta tendencia, por medio de la afirmación voluntarista de recuerdos y símbolos patrios, es tiempo perdido.

Sólo de la capacidad que tengamos de pensar y sentir los problemas fundamentales de nuestra vida actual y de la manera como logremos luchar por una sociedad más justa e igualitaria, podrá surgir una cultura colombiana que sea al mismo tiempo un aporte para las otras culturas.

La paz: algo más que un buen deseo*

Conscientes de que el proceso de paz que vive el país debe ser labor activa de todos, *La Cábala* ha querido participar aportando un reportaje realizado recientemente a Estanislao Zuleta, que más que un reportaje, pensamos, es un análisis crítico sobre la situación compleja que atraviesa actualmente la Nación.

La persona de Zuleta no fue escogida al azar. Muchos conocen su obra psicoanalítica y literaria. Lo que muchos no conocen es su vinculación directa en el proceso de paz.

Nuestro deseo es darle a los lectores la oportunidad de discernir acerca de lo que él ha aportado con su observación y su palabra.

AIDA CALERO DE KONIETZKO

Una de las críticas que más frecuentemente se le hace a Belisario Betancur, es aquélla que dice que la oratoria que emplea para dirigirse a los colombianos disfraza una gran demagogia y que detrás de la humildad de su discurso, lo que pretende es seducir público para lograr una mayor dominación. ¿Qué piensa usted?

A mí me parece que lo más característico de la posición de Belisario es el esfuerzo que ha hecho para hacerse entender de un público muy amplio, que es al que se dirige un presidente hoy y que produce desde luego una oratoria muy distinta a la oratoria de élite a la que nos tenían acostumbrados nuestros

---

* Reportaje a ESTANISLAO ZULETA, por Aída Calero de Konietzko Suplemento especial de *La Cábala*, Cali, septiembre de 1985.

políticos, con todas sus citas en latín y frases rebuscadas, a veces bien elaboradas, a veces no.

A Belisario le ha quedado muy difícil hacerse entender porque hay dos problemas que tiene que enfrentar una persona que está en una posición como la de él. El ha creído encontrar, y me parece que gran parte de los países extranjeros lo han comprendido mejor que Colombia, que la situación de un país como el nuestro, con los problemas y diferencias que genera, no tiene solución por medio de la represión a los movimientos subversivos, a las guerrillas o a lo que produce así sea simplemente el delito, porque sabe que la represión se ha ensayado innumerables veces sin encontrar nada.

Belisario tampoco cree que ningún movimiento subversivo tenga la posibilidad de encontrar un triunfo que produzca una solución efectiva que no degenere en otra dependencia, en un Estado totalitario, dadas las circunstancias del mundo actual. Entonces ha encontrado el camino del diálogo con concesiones, concesiones que, desde luego, los adversarios clásicos consideran siempre excesivas; excesivas las concesiones al movimiento guerrillero, pero según los guerrilleros excesivas a los terratenientes del Cauca, a los grupos represivos o a los grupos privilegiados. Ambos van a considerarlo excesivo. Sin embargo, sólo una política que permita por lo menos disminuir las situaciones que son explosivas en una sociedad, es una política viable en Latinoamérica.

Esa política la tendrá que seguir Perú mañana o pasado mañana, si no quiere desgarrarse en una guerra civil como El Salvador, donde nada se gana si uno de los dos grupos sencillamente tiene la victoria total; el uno sería bloqueado por Estados Unidos, tendría que buscar apoyo también en otra potencia, hacer un régimen totalitario porque la oposición interna sería insostenible, y el otro volvería a un régimen militar que crearía nuevos movimientos subversivos, aunque haya tenido una victoria total como la que tuvieron los militares contra la revolución de Guatemala en el año 53, y allí sigue con sus guerrillas y su miseria. Es decir, allí no han tenido ninguna victoria.

Lo que realmente se está ensayando en Colombia es una

vía que no sea, ni la ilusión de una revolución que desde el poder arregle todo milagrosamente en una gran miseria, ni la otra, la idea de que no importa que exista un millón de desocupados y que doscientos mil cartageneros vivan en lagunas podridas y que las ciudades estén llenas de tugurios, porque simplemente a todo el que proteste la Policía y el Ejército lo pueden controlar.

Como esas dos no son soluciones, lo que Belisario ha buscado es el diálogo y no se le ha entendido.

¿No se le ha entendido, tal vez porque su lenguaje, y esto se escucha a menudo, corresponde más al lenguaje de un filósofo tolerante que al del político agresivo que es el que necesita este país en las actuales circunstancias?

Es muy característico de su lenguaje, incluso como persona, yo lo conozco, el no polarizar. Es una persona muy poco dada a pensar que hay una posición que tiene toda la razón, o sea, una posición que es el error y el mal y otra que represente el bien y la verdad.

Ese simplismo es muy peculiar del político que trata de reducir a cualquiera que se diferencie de él al absurdo y entonces dice: "lo que quieren es destruir esta civilización" o "lo que quieren es, con el pretexto de mantener unas libertades formales, mantener al pueblo en la opresión"...

El discurso de nuestro presidente no cae en la polarización. Lo que sucede es que esa forma de lenguaje no es muy frecuente de encontrar y nosotros no estamos propiamente acostumbrados a ella.

También hay que tener en cuenta otra cosa, y es que nosotros tenemos en Colombia, como es tan clásico en el mundo actual, una concepción de la política muy infantil. Vemos unos resultados de un conjunto de procesos y acontecimientos, y los consideramos como la obra de una persona; más o menos, como sucede con los niños, que creen que todo lo que ocurre lo hizo el papá o la mamá.

Es decir, una imagen del poder que no corresponde al poder real. Un presidente, si uno realmente analiza las circunstancias objetivas de un país, tiene que contar con un conjunto

de fuerzas, entre las cuales tiene que buscar maneras de acomodarse; por ejemplo, los que llamaron al reciente paro nacional, hacían demandas, como negar la deuda externa y romper con el Fondo Monetario Internacional, olvidándose de que Colombia no se puede aislar; necesita que continúe la exportación de carbón, para lo cual se requiere poner dentro de muy poco un aporte colombiano; que continúe la explotación petrolera y se inicie la del ferroníquel, no seguir viviendo para siempre del café; pero, por supuesto, esto no se logra rompiendo con la banca internacional porque los recursos internos no dan para eso. Entonces, lo que le piden a Belisario es algo muy difícil...

A mí me parece que hay mucha gente que ve el poder desde abajo porque no siente ninguna responsabilidad; resulta muy cómodo entonces achacar al que está arriba todo lo malo que está ocurriendo. Por eso me gusta lo de la elección de alcaldes, que le podría dar a la izquierda, si ganara en algunos sitios, un poquito más de lucidez. Cuando sea uno de ellos, cualquiera que sea el grupo al que pertenezca, alcalde de alguna ciudad y resulte que faltan buses en un barrio y que no llegan buses al otro barrio, descubrirá que eso no se resuelve quemando buses.

La posición de la protesta pura, tan característica de las costumbres de nuestra izquierda, que consiste en la consigna de "o todo el poder o nada" es muy difícil de superar, porque no acepta que se pueden mejorar las cosas sin necesidad de prescindir de todo.

En Europa contamos con la experiencia, por ejemplo, de los partidos comunistas, digamos el italiano, que es el más importante, que han tenido dentro de la política de su país una gran influencia, y se han dado cuenta de que se pueden ganar muchas batallas y ejercer un gran poder sin necesidad de estar en el poder, precisamente porque han tenido la experiencia de ser alcaldes de Roma, Milán y Turín, y ya saben que hay condiciones que respetar sin necesidad de recurrir siempre a tomarse el poder.

Esas condiciones, ¿corresponden a lo que hoy entendemos por una democracia bien concebida, bien dirigida?

Sí, a una democracia amplia y efectiva.

¿Usted cree que es el incumplimiento de esas condiciones lo que ha llevado al escritor francés Revel a decir que la democracia es un accidente en la historia que se está cerrando a nuestros ojos?

Sí, creo que es así, pero también debemos tener en cuenta que la democracia es un término que se emplea con mucha soltura. Se puede decir, por ejemplo, de un país que tiene una gran imagen de la democracia porque sus leyes permiten —no prohíben— la oposición, la libre expresión, la organización política de los opositores, la libre elección de los gobernantes...; eso es una democracia en un sentido muy restringido. Esa democracia me parece que es necesaria; digo que es restringida, no que no es valiosa, no que deba ser abolida por un totalitarismo.

Pero hay otra democracia y es la que ya no piensa solamente en los derechos sino en la participación real de la gente en aquellas cosas que afectan su vida, no solamente política, sino en general. Ese es el otro concepto de democracia que no tiene solamente en cuenta lo que está permitido o prohibido, sino lo que es posible, o sea aquella democracia donde existen posibilidades reales. No nos engañemos en cuanto a Colombia. En nuestro país hay libertad de todo; todo el mundo puede opinar lo que quiera; pero preguntémonos, ¿qué va a opinar una población que no sabe de qué se trata el proceso que vive la Nación? Porque para opinar se necesita tener un mínimo de formación. La organización no puede ser, por lo tanto, solamente política, un partido para votar. Claro que se vota y dos o diez candidatos exponen sus programas, pero a una población que es ignorante...

Así como hay una democracia sindical, tiene que haber una democracia generalizada, o sea la posibilidad que tenga la gente de defender sus derechos, porque nadie puede hacerse la ilusión de que realmente en nuestro país existe un equilibrio en términos de poder. Lo que quiero decir es que sabemos que el derecho está para cualquiera –así lo dice la Constitución

pero la Constitución es un libro, la sociedad no–, pero no sucede lo mismo con las posibilidades; y mientras éstas no se acepten no podremos hablar de una sociedad democrática en Colombia.

¿Qué piensa usted que se puede hacer para que se den esas posibilidades?

Por ejemplo, extendiendo la educación, las posibilidades económicas; la gente tiene que tener tiempo para discutir, para organizarse. Una buena cosa sería extender las formas de comunicación por fuera de lo simplemente comercial; que los grupos políticos de diverso tipo tengan horarios en la televisión, aunque no tengan quién les pague los avisos. Es que la democracia puramente comercial también tiene aspectos negativos y que de hecho se están viendo en la cultura; sin ir muy lejos, en la televisión todo el mundo puede hacer el programa que quiera, pero el que da más dinero es el que tiene más audiencia, porque recibe más avisos.

El factor económico es preponderante. La situación económica hace, por ejemplo, que la propiedad de tierra urbana sea una forma de enriquecimiento. Cada vez tiene más valor y su valor sube más rápidamente que el salario, lo que quiere decir que su poder sobre la clase obrera se ha duplicado. No nos engañemos. Hay clases sociales. Existe cierto pensamiento liberal que tiene la tendencia a imaginarse una sociedad sin clases sociales. La lucha de clases no significa tirarse piedras, ni bala, sino significa que una clase aumentó su poder sobre otra. Esto puede corregirse sin medidas dramáticas. Vemos, por ejemplo, cómo en Suecia no está permitido tener tierra urbana si no se va a construir en un determinado período. Nuestra democracia es una democracia en la cual el capital puede abusar del trabajo y eso hay que empezar a corregirlo.

Pero además de este factor social existe otro que tiene alarmados a los pensadores europeos que atribuyen las crisis políticas del mundo (en las últimas tres décadas) a un desconocimiento de las humanidades. ¿Coincide usted en pensar como ellos que si no se recupera la visión humanística las

conciencias de occidente quedarán aletargadas indefinidamente?

Sí, y lo están siendo. El nivel intelectual de la dirección política es un nivel muy bajo en casi todos los países, es decir, es simplemente demagógico. La política ha tendido a convertirse en publicidad. Los norteamericanos, que a veces son tan sinceros, lo han dicho de manera terrible. Slessinger decía en la campaña de Kennedy: "La gente no sabe lo que quiere, no le echemos tantas cifras; la gente lo que sabe es lo que le gusta". Lo más importante es la imagen: la familia reunida, Jacqueline, los niños en los caballitos..., y alguna imagen de una patria, de juventud y renovación, o una consigna: "la nueva frontera"...

¿Lo que usted está diciendo es que la gente no quiere saber porque no encuentra un campo propicio?

Exactamente, pero ¿por qué? Porque para eso se necesita que exista un ambiente real, de debate, que exista una cultura más generalizada. La cultura se ha reducido; si nos fijamos en la televisión, el nivel intelectual se ha extendido mucho en cantidad pero bajando en calidad de una manera alarmante. Entonces no podemos hablar ni mucho menos de una extensión de la cultura, de la capacidad de crítica o de la capacidad reflexiva. ¿Qué opinión libre puede haber si la política se llega a confundir radicalmente con la publicidad, si nuestros propios políticos lo primero que hacen es elegir a su jefe de campaña en jefe de publicidad? Entonces, no nos olvidemos que ese tipo de cosas también existe aquí..., ¡y luego nos llenamos la boca con una palabra: democracia! Hemos criticado los derechos verdaderamente increíbles que un estado de cosas, en la diferencia de las clases sociales, le confiere al capital, es decir, las posibilidades. Dice Marx –a mí no me parece que la crítica de Marx sea una crítica completamente errada, ni mucho menos– que el capital tiene la cambiabilidad directa (esa es la expresión que él usaba), mientras que el trabajo no, porque sólo se puede cambiar por salarios; entonces no se está en igualdad de circunstancias, lo que significa que un Estado realmente democrático debe tomar medidas que hagan que

una desigualdad inmensa disminuya profundamente. El sistema del capitalismo debe ser corregido porque sus procesos de acumulación conllevan necesariamente desigualdades distributivas problemáticas.

En realidad, una operación productiva puede dar utilidades a los propietarios directos y producir perjuicios al conjunto de la sociedad; esto se ve muy claro en los fenómenos de la polución ambiental: una empresa podría tener utilidades y es lo que interesa a sus propietarios, pero al mismo tiempo puede envenenar las aguas de un río y la atmósfera y, por ejemplo, mientras emplea 2.000 personas puede dejar sin trabajo a decenas de miles de pescadores artesanales. Es lo que yo llamo criterios de utilidades en la unidad productiva y no el efecto social que es el que habría que calcular.

¿Piensa usted que el comunismo, por haberse apartado de las verdades fundamentales de Marx, no ha logrado realizar el proyecto de igualdad social?

Lo que lograron es horrible porque lo único que consiguieron fue crear un Estado totalitario. Este fenómeno se ve palpable cuando en algunos sitios responden: "aquí no hay desempleo, ni nadie sin seguro de vida, ni nadie con hambre", y entonces el diálogo es un diálogo de sordos, porque el otro contesta: "allá no hay libertades, nadie puede siquiera criticar a un poeta porque si es un poeta oficial lo echan del país". Así la vida es invivible porque no hay sino un monólogo. Un periódico oficial miente como quiere y nadie lo puede desmentir porque el Estado no escucha sino su propia voz, cosa que decía Marx era lo peor que le podía ocurrir a una sociedad. El proyecto de Marx tenía errores pero no tantos como parece por los resultados, porque a él nunca se le ocurrió que países en el más alto grado de subdesarrollo pudieran pasar al socialismo. El consideró al socialismo como una sociedad postcapitalista y no como una sociedad precapitalista. La Rusia del 17 estaba más atrasada que Boyacá: el 86% de la población analfabeta y la mayoría en el campo; tres islas de cultura, Kiev, San Petersburgo y Moscú, en medio de un mar de mujiks analfabetas, acostumbrados a mil años de servidumbre. Así,

pues, no hay condiciones objetivas; es decir, por una parte hay errores, pero, a mi juicio, errores que deben ser señalados en el pensamiento de Marx. Se pueden señalar algunos, como su desprecio por la pequeña burguesía que es una fuerza social muy importante y progresiva, o la exagerada importancia que le daba a los factores directamente económicos con relación a los ideológicos y su idealización del proletariado, que creía que en sí mismo y en su propio crecimiento llegaría a organizarse y a tener una gran cultura, sin darse cuenta de que él mismo está explicando que la división capitalista del trabajo idiotiza a la gente porque la pone a hacer una operación parcial durante ocho horas de su vida; es decir, hay un problema en él: no es coherente la descripción que hace del proletariado con la idea que tiene de él como una clase que va a superar todas las limitaciones intelectuales de la pequeña burguesía. Además, él nunca comprendió, probablemente por la época en que vivió, el alcance que podía llegar a tener la dominación ideológica, como él la llamaba.

¿El pensamiento de Belisario tiene algún origen marxista?

No, Belisario no es de formación marxista, aunque sí ha tenido alguna influencia y algunos estudios. Lo que él piensa es una cosa que hoy en día ya no es tan rara, aunque sigue siéndolo todavía en Colombia, y es que es el desarrollo de la democracia lo que permitirá superar las limitaciones del capitalismo como forma de civilización, y no la liquidación de la democracia, como algunos insisten en creer. El desarrollo de una democracia, como decía antes, cada vez más participativa, que tenga en cuenta, insisto, las posibilidades, no solamente los derechos, porque tiene algo de burlesco decir que la ley es la misma para todos cuando está prohibido tanto a los ricos como a los pobres dormir bajo los puentes.

¿No es utópico pensar como Belisario que nuestro país esté preparado para alcanzar ese grado de desarrollo?

Lo que piensa Belisario es que no hay otra alternativa que la paz, porque nosotros con una guerra civil no hacemos nada, gánela quien la gane; y para que la paz sea posible no hay

otra alternativa que una apertura democrática, eso sí, con reformas sociales, porque si no la paz no pasa de ser sólo un buen deseo. Pero la paz no se puede fundar en el terror, lo que pasa por una parte es que no hay otra alternativa y por otra parte, él sí cree que hay posibilidades, posibilidades de mejorar la distribución de tierras, mejorar la organización urbana, posibilidad de canalizar esfuerzos y sobre todo de ampliar la educación, como la educación a distancia que fue una de sus primeras propuestas. El cree que falta imaginación, imaginación política y económica para no caer en una alternativa absoluta. Se aduce que lo más importante es la seguridad y para eso lo que se necesita es más represión. Eso, por supuesto, es un absurdo, porque si tenemos en una ciudad 200.000 desocupados no podemos esperar que haya seguridad por el solo hecho de aumentar la represión; es absolutamente imposible, porque la gente no se va a sentar en las aceras a morirse de hambre.

¿Usted diría que la creación de las guerrillas obedece concretamente a factores socio-económicos?

Yo diría que obedece a varios. Nosotros sabemos muy claramente esto: aquí hubo una violencia que fue una contrarreforma agraria. A los campesinos de una gran cantidad de zonas del país les quitaron la tierra a bala y se extendió el latifundio donde había pequeña propiedad; entonces esos campesinos se fueron a la ciudad unos y al monte otros. El problema es viejo y no tiene una raíz muy sana. Hay otros grupos que encuentran otras formas de desesperación, por ejemplo, grupos que no encuentran futuro entre la pequeña burguesía de la ciudad estudiantil y hacen otro tipo de guerrillas.

Por ejemplo, el M-19 es una cosa muy distinta a las FARC, que tienen un origen y una jurisdicción campesina. No se puede conversar con ellos de paz sin conversar con ellos de tierra. Incluso ellos no querían al principio, fue una concesión que le hicieron al gobierno, cambiar la paz, la tregua, por una ley de reforma agraria y algunas carreteras. Ellos decían que lo que tenían que devolverles era la tierra que les robaron. Ese es un grupo. Hay otras situaciones. Sabemos que se ha

producido una crisis muy grave en nuestra sociedad y es que una gran parte de la juventud no encuentra ninguna esperanza en el futuro; esa situación la pueden convertir en droga, en irse al monte, en cualquier cosa.

¿Cree usted que en los grupos de protesta existe lo que se llama una mística?

Por lo menos creen en algo. Hay otros que no creen; lo único que quieren es no llegar a ser adultos nunca: los que se quedaron en la droga, formando barras, a veces haciendo una agresividad en seco, rompiendo carros, vitrinas.

Hay que reconocer que nos encontramos en una situación que no le da a la juventud un futuro que pueda, digámoslo en términos psicoanalíticos, investir con una esperanza propia, con una vida que quieran llevar. Entonces crean situaciones muy diversas, lo que nosotros llamamos guerrillas, que es muy poca gente con relación a la cantidad de juventud que está en una situación próxima a la desesperanza, a no creer en el futuro.

Pero es muy curioso que, precisamente con ese argumento, los "pensadores" que dirigen este país son los más renuentes a aceptar que a través de la educación y el desarrollo de la cultura se pueda lograr algo, adelantar una verdadera renovación.

Lo que pasa es que también tenemos otros problemas. La educación tiene muchos problemas internos que ya sería cuestión muy larga de analizar aquí y también tiene problemas externos, que es una educación cada vez más cara.

En Colombia hay 5.000 médicos desocupados y es porque los médicos estudian medicina para llegar a ser burgueses; en toda la costa pacífica hay 34 médicos, mientras que en Bogotá en un solo barrio puede haber doscientos médicos, precisamente donde la gente está más sana. Lo que pasa es que una educación para el mercado y no para las necesidades del país, resulta muy limitante.

A Belisario se le ha acusado mucho de nacionalismo, pero también se necesita que la gente piense un poco más en las

necesidades reales del país; que se cree una nueva conciencia en la cual la educación sea también para ayudar a superar las necesidades y no solamente para un mercado. O que el Estado logre, por medio de canalización, que tiene que ser de impuestos –porque no puede ser de otra cosa– costear una generalización mayor de los servicios; es que el problema es que sobran médicos porque faltan clientes, pero no porque ya no haya más enfermos, sino porque faltan clientes de $3.000 la consulta. En un seguro social generalizado como el de Inglaterra no faltan clientes, y no podemos decir que se necesita apelar a un país socialista; hay países donde la medicina es socializada sin ser países socialistas. Lo que sucede es que hay fenómenos como la enfermedad que es muy duro entregar al régimen inhumano del mercado que más da plata.

Usted que es humanista, ¿cómo piensa que puede haber un aporte efectivo, si no para devolverle a la juventud la esperanza, por lo menos para reducirle la desesperanza?

Yo creo que las universidades deben abrirse más a la comunidad. Nosotros tenemos un sistema en el que se supone que un individuo estudia equis años y luego sale a un mercado a ver qué hace; mientras está estudiando no está vinculado a nada de lo que está sucediendo a su alrededor; un estudiante de medicina, por ejemplo, puede saber ya curar una gastroenteritis o preverla, y sin embargo no saber lo que acontece en la comunidad, es decir, hace falta un mayor contacto en el proceso mismo y no tratar –como está sucediendo– solamente de transmitir técnicas nuevas, cuando a veces ni siquiera se logran las más elementales. Vemos casos en que a un individuo se le puede enseñar un idioma durante seis años, ganar con cuatro todos los seis años y salir sin saber leer un periódico; es lo que siempre ocurre y lo más grave es que se sabe que va a ocurrir.

Pienso que no se vincula lo suficiente a la juventud. Se ha pensado siempre en el servicio militar obligatorio, no se ha pensado nunca en el servicio social voluntario. Los jóvenes gastan muchísimo tiempo en cosas que no están aprendiendo

y muy poco en cuestiones prácticas que pueden aplicar en servicios sociales directos.

Yo creo que Belisario llegó en un momento difícil, además de que tiene un grave problema: es un político que, aunque tiene una noción bastante clara de la dirección que podría tomar Colombia, es un político muy solo. Se ve que el apoyo de las fuerzas militares es una cuestión de obediencia, en el mejor de los casos.

El partido conservador no está de acuerdo; lo apoya por coyuntura, porque no tiene otras posibilidades de aspirar al poder. El partido liberal está francamente en desacuerdo. Los gremios jalan cada cual para su lado. Por ejemplo, el gremio de la construcción protesta porque se hacen casas sin cuota inicial, porque eso no les da a las casas constructoras grandes utilidades como sí les da la vivienda suntuaria. No les interesa saber que es muy grave vivir en un país donde la tercera parte de una población vive en tugurios, y en seguida exigen seguridad.

¿Quiere usted decir que lo que falta es tener una visión más clara sobre la realidad del país?

Lo que yo creo que hace falta tener, para decirlo en términos de Marx, es una conciencia de clase, conciencia de clase burguesa, quiero decir, porque también es bueno tener conciencia de clase burguesa, o sea, por ejemplo, saber que si uno no paga impuestos le puede ir mejor, pero entonces no hay carreteras, ni hidroeléctricas... El mismo Marx decía que a cada capitalista en particular le gustaría pagar el menor salario posible, pero le gustaría que los otros pagaran altos salarios para poder vender lo que él produce. Es decir, una de las funciones del gobierno es poner a la gente de acuerdo, siquiera como clase; porque es interés del conjunto de la burguesía tener un país habitable, a no ser que se quieran llevar el capital y vivir en otro país, pero como uno no se puede empacar ni llevarse a Coltejer, ni las tierras, ni los ingenios, debían saber que es mejor un país habitable que un país con grandes privilegios pero inhabitable. Esa conciencia falta.

¿Usted piensa que Belisario pasará a la historia como un gobernante humanista o como un político comunista?

No, lo que nosotros llamamos comunismo, marcado por una historia que viene desde Lenin hasta ahora, no tiene nada que ver con la posición de Belisario Betancur. Su posición es una ampliación de la democracia, pero, desde luego, considerando que los aspectos de los derechos son intocables e innegociables. El doctor López, que es un político bastante lúcido, dijo que lo que Belisario inició es una cosa muy grave y Colombia no podrá ser ya la misma después de su gobierno. Desgraciadamente llegó en un momento difícil porque si hubiera ganado en las elecciones anteriores, no habría tenido encima el Fondo Monetario Internacional porque el país estaba muy bien en divisas. Probablemente habría contado con una situación menos grave en el desempleo y en otros frentes, la cual se ha agudizado. Además hay otro problema y es que realmente él no es un estadista representativo de la política colombiana; aunque procede de las filas aparentemente del partido conservador, ni su mentalidad, ni sus medidas, ni su concepción del futuro, tienen nada que ver con las tradiciones de ese partido. Tampoco tiene apoyo alguno en el partido liberal. Lo que tiene son apoyos individuales porque es un político al que le ha tocado gobernar realmente muy solo.

¿La crítica difundida agresivamente de que Belisario es comunista, se debe a la ignorancia de la gente o precisamente a una "mala fe", como diría Sartre?

Pues yo creo que *eso procede de que hay unos sectores en la derecha que no ven, que consideran al comunismo como un fantasma*, no consideran un conjunto de problemas sino una idea externa que viene de Rusia o de Cuba y que *amenaza* un país desde afuera. Donde un país democrático ha hecho progresos suficientemente altos, resulta supremamente difícil amenazarlo desde afuera. Pongamos por ejemplo a Suecia, un país que está al lado de la Unión Soviética, y ésta no le hace un rasguño, ni en elecciones, ni en guerrillas, ni en nada. Lo que pasa es que la sociedad sueca ha hecho avances que ya no dan para ese tipo de conflictos, sino simplemente para mayores

avances. Lo que pasa es que hay una mentalidad fascista muy frecuente en Colombia que cree que todo se puede resolver como sucedió en Argentina, suprimiendo a alguien. Que el problema no es tanto conseguir empleos sino suprimir a los desempleados, llamándolos agitadores, o peligrosos, o subversivos; que el problema no es tanto conseguir tierras sino dar seguridad a los terratenientes, y que los campesinos hagan lo que puedan, se enmonten, se vayan para la selva, etc... El problema es suprimir a alguien. Esa mentalidad ha llegado a ser tan peligrosa en Colombia que hay que ver lo que pasa en Medellín; en cuarenta y cinco días matan a quince dirigentes obreros sindicales y nadie sabe quién, ni por qué; no hay ni un detenido. Y es la misma mentalidad que está reinando entre los terratenientes del Cauca, que lo que quieren es acabar con los campesinos y no hacer una reforma agraria. Esa es la mentalidad que para justificarse tiende a achacar todos los problemas a un factor externo, no a una idea que muchas veces los indios de Silvia ni siquiera han oído mentar. Ahora, desde luego, tampoco es falso que la Unión Soviética pueda aprovechar crisis en países donde se llegue a una guerra civil y se polaricen las situaciones hasta el extremo, pero sobre todo es tanto más peligrosa cuanto más lejos se deje llegar.

¿Por qué no vemos lo que nos ocurre en Latinoamérica? Realmente los únicos grupos guerrilleros que han tenido éxito, lo tuvieron en gobiernos como el de Batista, que era tan indefendible, una dictadura tan terrible, donde resultaba el presupuesto nacional en cuentas personales en el extranjero; la gente vagando durante meses y meses esperando una zafra en el campo, sin saber qué hacer, donde una gran parte de la burguesía tampoco quería ya apoyar ese gobierno porque, además, era una burguesía muy débil, compradora y hotelera. Lo mismo es Nicaragua, sostienen a los Somoza cuarenta años cometiendo asesinatos, robándose el país, gran parte de la banca, varias emisoras. Si se dejan llevar las cosas hasta allá, ya sí se vuelve peligroso que un grupo cualquiera, aunque su idea inicial no sea comunista, como no era la de Fidel Castro, llegue al poder, y si se sigue acosando, pues se apoye y se le sirve en bandeja a los rusos.

Estanislao, entiendo que cuando usted y Belisario militaban en lo que en ese momento se podría haber denominado un cierto comunismo, ¿ustedes no solamente planteaban estas cosas sino que las preveían?

No, Belisario nunca tuvo una militancia en ningún grupo político de izquierda, nunca, en ningún momento. Yo sí, en varios.

Entonces hay que cambiar la palabra comunismo por el grupo intelectual en el que ustedes se movían...

Ah, bueno, eso es distinto. Nosotros teníamos un grupo de amigos que se caracterizaba por un odio común al dogmatismo, más que por una comunidad de opiniones. Se debatían muchas cosas y no sabíamos que íbamos a llegar a situaciones como ésta. Belisario siempre fue muy demócrata, una persona supremamente amplia en la discusión, conocedora no solamente de libros sino de países. El le tiene adhesión a la paz y una convicción firme de que la violencia no da buenos frutos y de hecho es su guía política. Le han criticado mucho que haya ingresado en los no alineados y que, a pesar de los errores que ha cometido Nicaragua de hacer reclamos sobre San Andrés y Providencia, siga defendiendo la paz en Centroamérica, evitando una guerra centroamericana de proporciones difíciles de prever, y que podría hacer retroceder a esa nación treinta años, a una ocupación americana, lo más probablemente.

Entonces esas cosas no siempre son entendidas y son muy difíciles de explicar. Belisario podría simplemente rugirle a Nicaragua: comprar submarinos, poner una base aérea en San Andrés y Providencia y resolver el problema por esa vía. En cambio, los no alineados tienen una política, con principios entre los cuales está la autodeterminación de los pueblos, lo que quiere decir que quien dice de quién es San Andrés y Providencia es la población de allí; entonces Belisario, más bien que gastarse la plata en grandes bases militares allá, está haciendo obras sociales, hospitales, obras de recreación, ayudas a la población para que quieran y aprendan a ser colombianos.

¿O sea que las gestiones del grupo de Contadora sí tienen una base socio-económica o por lo menos se plantean las necesidades de acuerdo a esos factores?

Claro, sí. El problema en El Salvador ha sido que el diálogo se ha visto trabado por una negativa radical a una reforma agraria real y todos los líderes que la promueven resultan asesinados por grupos que no se sabe quiénes son, de los que se denominan paramilitares; es decir, es una cosa tan exagerada la ceguera de los terratenientes de El Salvador que, incluso no aceptan los consejos de sus aliados norteamericanos, de que hagan concesiones... Los norteamericanos no son bobos, saben que un campesinado verdaderamente arrinconado es muy difícil de controlar. En cambio, la extrema derecha tiene es la idea fascista, en el sentido de que se enloquece a la Hitler: su verdadero problema es liquidar a los gitanos, a los judíos, a los enfermos; no curar, no conversar, sólo liquidar. Pero liquidar a los campesinos en un país donde la mayoría de la población es campesina, ya no es una política.

¿Entonces la negación de ver estas verdades es lo que lleva a la opinión pública a negar la participación efectiva y eficaz de Belisario en el grupo de Contadora, esgrimiendo el argumento de que está buscando el Nobel de la paz, de que es uno más de sus ideales utópicos?

No, el problema de Contadora es un problema que no se inventó Belisario; él lo ha apoyado, en cierto modo ha funcionado como líder. El problema de Contadora es que la OEA no es funcional porque, en primer lugar, sus pactos fundamentales quedaron rotos con la guerra de las Malvinas; Estados Unidos apoyó a Inglaterra y entonces la OEA ya no podía funcionar como un bloque continental que sería solidario contra cualquier potencia extranjera. Uno de los tratados era el TIAR, una unión militar en caso de que cualquier potencia extranjera invadiera; quedó roto, pero no lo rompió Nicaragua, sino Estados Unidos. La OEA no es funcional porque la representación norteamericana pesa tanto sobre países que dependen económicamente de ella que, por supuesto, tratar

un conflicto en ese ámbito, precisamente donde una de las partes en conflicto es Estados Unidos, resulta impracticable. Entonces se buscó un conjunto de países que estuvieran directamente implicados y tres que pudieran funcionar como neutrales, por lo menos entre Nicaragua y Honduras, o entre las partes de El Salvador, que son Colombia, Venezuela y México, a ninguno de los cuales se le puede acusar de ser país socialista, ni mucho menos, y que les han estado pidiendo continuamente, no solamente a los otros, sino a Nicaragua, que acepte las condiciones de una paz real: ampliación democrática, que salgan asesores extranjeros, cubanos y soviéticos, un relativo desarme, un régimen electoral con inspección internacional, pero neutral, por ejemplo mexicana o francesa.

¿No es utópico hablar de paz en un país en que se está viviendo un proceso de desgarramiento?

Pues el problema es éste: en qué medida se toma conciencia de que no puede haber nada más peligroso para un país como Colombia, que en lugar de reducir el conflicto, como en realidad se ha reducido (principalmente en el Caquetá y en el Magdalena Medio, donde estaba más agudo), más bien tratan de agudizarlo. Tal vez la gente no siempre piense en las consecuencias. Yo no creo que ninguno de los movimientos guerrilleros, ni todos juntos, tengan la posibilidad de un triunfo militar, pero también acosarlos demasiado es muy peligroso, porque nuestra economía es muy vulnerable, tenemos muchos oleoductos y ferrocarriles que pasan por selvas y, pues, si bien ellos no pueden construir, sí pueden destruir si se los acosa demasiado.

Por ahora no lo harán porque aspiran a tener opinión pública, pero sí al borde de la liquidación o en una confrontación, ya como la de El Salvador, que, siendo un país muy pequeño, puede recibir una ayuda norteamericana suficiente como para sobrevivir en pésimas condiciones; Colombia no porque es ya muy grande para emplear esa táctica.

Y, por lo demás, con una revolución de izquierda, al estilo de la cubana, le pasaría lo mismo. Cuba le cuesta a la Unión Soviética una ayuda tan extraordinariamente alta, que es difícil

calcularla porque gran parte es en especies, o con precios prefijados como el azúcar, que, aunque esté por el suelo, se lo pagan al mismo precio de hace diez años. La Unión Soviética no estaría dispuesta tampoco a extender ese negocio. El problema, por lo tanto, es que hay que hacer todos los esfuerzos por disminuir el conflicto y hacerlo derivar hacia confrontaciones políticas; Belisario dice, "ampliar el espacio político". En Colombia, éste es muy estrecho porque sólo vota una minoría de la población; la juventud casi no participa. En una universidad pública, por ejemplo, los dos partidos tradicionales hoy no existen, ni en clase ni fuera de clase; existen grupos cristianos, de izquierda y de diverso tipo, hasta luteranos; por eso hay que ampliar el espacio político que está reducido casi constitucionalmente a dos partidos, en los cuales participa efectivamente, hoy en día, una minoría de la población, y no sabemos cuánta, porque, no nos engañemos, gran parte de la votación es comprada.

Entonces es necesario ampliar el espacio político, hacer que la juventud se interese, participe en debates positivos. También hay que hacerle una crítica a la izquierda; hasta en Colombia, y no sólo en Colombia, tiene la costumbre de ser muy negativa, es decir, de actuar no en términos de propuestas, sino en términos de protestas, con paros, pedreas, quemas de buses; no es que esas protestas no tengan motivos, sino que sería de todas maneras más inteligente plantear propuestas como la de crear un impuesto a aquellos terratenientes que tengan un exceso de tierra en el sector urbano para dedicarlo a formar cooperativas en los barrios más pobres para que los intermediarios no se lleven tanta parte del valor de los productos y bajen un poco. Claro que este tipo de propuestas no arreglan todo pero mejoran algo, trasladan un poco el valor, los recursos, de donde están en exceso a donde hay unas grandes carencias.

El solo hecho de estar acostumbrado a la protesta, le quita a uno la imaginación política para hacer propuestas positivas.

Usted que nunca se ha engañado sobre la necesidad del conflicto en los seres sociales por su misma condición humana,

¿es optimista en cuanto a que los colombianos podamos superar el conflicto que atravesamos?

Para ser optimistas debemos saber que la solución a nuestro conflicto no se resuelve pasando por una dictadura militar que nos dejaría en una situación desastrosa, para intentar de nuevo una democracia. Esa lección que ya conocemos y que han padecido otros países centro y suramericanos, no es ni mucho menos la forma más inteligente de superar la gravedad de una situación. Tampoco la solución es una guerra civil. Hay que tratar de evitar llegar a ese extremo y de hecho hay fuerzas de la opinión colombiana como, por ejemplo, el Congreso, que han adoptado medidas para evitar que el conflicto se convierta en una guerra civil y lo podemos ver claramente en la pacificación que se ha logrado en el Magdalena Medio y en el Caquetá. Hay gente que puede ver la gravedad de la situación, pero es necesario que haya más gente que la vea.

Sabemos que las sociedades que están preparadas para la paz no son aquellas sociedades que no tienen conflictos, sino las que son capaces de construir un campo legal donde llevar a cabo sus conflictos, donde se pueda llegar a pactar acuerdos, se permitan concesiones y, especialmente, donde se propicien debates desde las cosas más sencillas de la vida hasta aquellas más complejas... Desgraciadamente, la polarización del mundo actual es el peor árbitro para una política razonable. Vemos que en los países socialistas todos los desastres que suceden son achacados sistemáticamente al capitalismo, a la CIA, al imperialismo... Aquí hacemos todo lo contrario. No es que la población colombiana esté descontenta con la situación actual, sino que la misma población no somete sus ideologías a una revisión efectiva, haciendo imposible un debate razonable.

Mientras esto no suceda y no se amplíe el "espacio político", como dice Belisario, la paz para los colombianos no pasará de ser un buen deseo.

Semblanza

JOSE ZULETA

A la memoria de Margarita Velásquez

El 3 de febrero de 1935 nació en Medellín ESTANISLAO ZULETA VELASQUEZ. Su padre, Estanislao Zuleta Ferrer, era un abogado con múltiples inquietudes intelectuales; había escrito varios ensayos de crítica literaria y de opinión política en la revista *Claridad*, que circuló por los años 30 en esta ciudad. Tenía una tertulia con Fernando González, Fernando Isaza y otros amigos, con quienes leía a Montaigne y hacían experimentos de hipnosis para observar el comportamiento del psiquismo humano. Eran ateos y anticlericales, algunos de ellos eran masones y, en general, el tipo de intelectuales que por esos años producían las facultades de Derecho.

En 1933, Estanislao Zuleta Ferrer se casó con Margarita Velásquez, y dos años más tarde, y a la usanza antioqueña, de ese matrimonio ya tenían dos hijos. La familia se había trasladado a Bogotá, donde el joven abogado de 29 años era asesor de una compañía de petróleos. Pero como había abierto en Medellín una oficina con Fernando Isaza, debía viajar con frecuencia a esta ciudad para atender sus negocios. El 19 de junio de 1935 Estanislao Zuleta Ferrer viajó por última vez a Medellín; el 23 su esposa recibió un marconigrama que decía: "He terminado mis asuntos. Esta tarde visito a Fernando González. Mañana viaja SCADTA. Me gustaría verte en el campo. Lleva a los niños. Un abrazo. Estanislao". Al día siguiente Margarita arregló a la nena y al niño, y a mediodía tomó el tranvía del campo de aviación de Techo. Estaba lloviendo; Margarita miraba por la ventanilla esa ciudad fría y empañada,

donde se sentía extranjera. El niño tenía cuatro meses y tres semanas, era el 24 de junio de 1935. En el aeropuerto, se acercó a la oficina de SCADTA y preguntó: "Señorita, estoy esperando a mi marido que viene de Medellín, se llama Estanislao Zuleta". La señorita dejó caer el labio y clavó la mirada en el niño que Margarita tenía dormido sobre el hombro; entonces dijo: "Señora, pasó una cosa muy horrible. Váyase para su casa, hubo un accidente: murió Gardel".

Los aviones se chocaron en la pista y explotaron; desde el barrio Manrique se vio una bola de candela como un sol anaranjado y humeante. Desde su finca "Otraparte", Fernando González se quedó mirando el brillo magnífico de las llamas que consumían a su amigo, y por la noche, cuando aún no se habían apagado los escombros, y luego de escuchar el radioperiódico, dijo: "Ahora ya no hay con quien hablar en este país...".

Unos años después, Estanislao Zuleta Velásquez ingresó a la escuela. Allí nunca se sintió bien. Cuando cursaba cuarto año elemental, el profesor de aritmética llamó a Margarita y le sugirió que le hiciera un chequeo al niño porque "no podía atender, vivía abstraído y se asfixiaba en clases". Los médicos dictaminaron que padecía asma y que tal vez sufría una especie de retardo mental. En adelante, sus relaciones con la escolaridad y con la salud mental fueron más bien conflictivas.

La ausencia del padre vino a ser reemplazada por la evocación maravillosa y continua que de él hacía Margarita; ella se sentaba horas enteras con su hijo, antes de dormirlo, para narrarle un padre extraordinario, mitificado y glorioso. Estanislao no tuvo, pues, un sustituto de su padre: tuvo un padre configurado por la narración. En esa narración había un ingrediente fundamental que era un desprecio por lo actual, por lo real, por el presente, que obedecía a la negación de Margarita a otro amor, a otro hombre, pues ninguno pasaba la prueba de la confrontación con su maravilla irrecuperable. Esta actitud difería de la de Penélope, en que la esperanza, para Margarita, fue lo primero que se perdió. Estanislao fue influenciado para siempre por esas referencias al pasado y al origen que vinieron

a crear en él una inusitada pasión por lo narrado, durante la infancia, y más adelante por los libros.

Para Estanislao el mundo quedó dividido en dos: por un lado estaba el mundo de lo práctico, o sea, el mundo inmediato, y por otro, estaba el mundo de lo verdadero y de lo sublime, que se encontraba oculto y en reposo dentro de los libros. De este modo, se fue alejando cada vez más del ámbito cotidiano de la vida práctica, de las relaciones familiares, de ciertas formas sociales de relación, para que la timidez y la idealización se apoderaran para siempre de su carácter.

Entre los 10 y los 17 años, Fernando González se constituyó en el tutor y en el "padre"; él orientó las primeras lecturas e introdujo un ánimo de independencia del entorno social e intelectual, que sería definitivo en la ulterior trayectoria de sus ideas y de su vida.

La lectura fue su gran refugio; leía con una avidez incolmable. Por esa época Margarita tenía un costurero donde se confeccionaban los trajes de novia de las niñas ricas de Medellín, y allí, en medio de sedas y velos blancos, Estanislao seguía leyendo, esperando el fin de semana para irse a "Otraparte" a caminar con Fernando por las quebradas de Envigado y confrontar entre los bosques las ideas que habían surgido en el costurero de su madre. Esa fue su primera influencia y su primera formación.

Fue durante esos paseos con Fernando González cuando Estanislao conoció la filosofía, pero ese conocimiento, según sus propios recuerdos, no fue en modo alguno un conocimiento teórico: "En esas caminadas, Fernando se detenía a cada momento y de pronto se quedaba mirando una hormiga que bajaba por una rama; entonces me decía: para ti la hormiga está a nuestro lado, y creemos que el suelo que pisamos está abajo y que la luz que nos permite ver viene de arriba, pero para la hormiga las cosas son de otro modo". Estas reflexiones ingenuas, esa filosofía de paseante, descorrió los velos de lo evidente, y una mirada crítica sobre el mundo comenzó a alborear en la mente de aquel joven de trece años.

De los amigos, en primer lugar habría que hablar de Fernando Isaza, tío político y de quien diría don Gabriel Cano

en un editorial de *El Espectador:* "Las condiciones del estilo de Fernando Isaza fueron en él innatas y consubstanciales, porque no escribía más correcta y elegantemente al final de sus días que como lo hacía hace 50 años, en plena adolescencia intelectual, y porque sus lecturas literarias fueron voluntariamente escasas y no sujetas a método alguno. Ecléctico en literatura como escéptico en filosofía, sus lecturas se orientaron menos hacia el pensamiento o la doctrina de los libros, que hacia el estilo y, sobre todo, hacia la personalidad humana de sus autores". En efecto, Fernando Isaza regaló a Estanislao Zuleta *La montaña mágica* cuando éste cumplió 14 años, y lo alentaba a que no pensara solamente en las historias que leía sino también en sus autores, en lo que éstos proponían en sus vidas. Fernando Isaza rehusaría una candidatura presidencial y varios ministerios, pero no rehusó ser, al lado del otro Fernando, un maestro y un alcahueta en los días de juventud de mi padre.

Cuando Estanislao comunicó a su familia el propósito de abandonar el colegio, se armó un revuelo que parecía iba a romper para siempre los vínculos con la parentela. Fernando Isaza, un poco más sereno, reunió en su casa a la familia y les dijo: "Estanislao no necesita seguir en el colegio porque el colegio le quita mucho tiempo para sus estudios, además yo lo apoyo y me hago responsable". Este fue un acto de amistad que inauguraría la contravía en la cual se iba a desarrollar su existencia. Con esa licencia filial y con la libertad que su autoridad le daba, Estanislao continuó con el proyecto que se había trazado, del cual el primer paso era abandonar el colegio.

Después... Mario Arrubla, Oscar Hernández, Carlos Castro Saavedra, Oscar Ochoa, Delimiro Moreno, Ramiro Montoya y Gonzalo Arango, fundaron el Centro Literario Porfirio Barba-Jacob. Las reuniones tenían lugar los sábados en la Biblioteca Santander; leían lo que escribían ellos mismos. Después de las reuniones, y en medio de la excitación de las discusiones y de la charla, sobrevino la bohemia. En el Café Regina, en el Metropol, en la Tienda del Sordo y en las calles de Medellín se oyeron sus poemas, recitados por voces afirma-

tivas, jóvenes y ebrias. En las mesas de los cafés, los tangos vendrían a recordar el origen y la tragedia. Al final de las noches esculcaban los bolsillos, buscando la moneda que podría prolongar el exceso y la palabra.

Por esos días había un muchacho en Medellín que pintaba. Se llamaba Fernando Botero. Había estado trabajando en unas obras que reunió bajo el nombre de "Las mujeres azules", y consiguió que este trabajo fuera expuesto en el Museo de Antioquia. Estanislao se entusiasmó con las obras y realizó la presentación en un texto casi desconocido que tituló "La pintura de Fernando Botero"; en ese texto decía:

> ¿Por qué emociona la pintura?, ¿qué puede ser para que haya hombres que eligen su vida a través de ella?, ¿qué significa esta elección?
> Sabemos bien que la pintura empezó con el hombre; como todo lo esencial, nunca pudo ser inventada y permanece igualmente nueva, tampoco termina nunca, ni se agota, pues, como dice Hölderlin, "Difícilmente abandona el lugar lo que habita cerca del origen". Y la pintura habita cerca del origen, es decir, que está presente como una posibilidad siempre indicada de nuestra vida en la estructura misma de la conciencia. Es necesario que nos dirijamos a esta posibilidad original si queremos comprender realmente la obra de un pintor.
> Los cuadros de Botero parecen imágenes que hubieran encarnado de pronto. Una preocupación estética muy semejante al amor ha descartado de ellos todo lo que pudiera reforzar la impresión de existencia real. Los colores, repartidos en grandes planos, producen una especie de decoración afectiva; el dibujo se impone ampliamente como en los frescos, destacando el objeto de su existencia ideal, suprimiendo todas las complicaciones de la percepción. Son formas sintéticas, sencillas, y presentan la hermosa característica de que sólo quieren ser lo que son: fantasmas imaginarios, es decir, productos de una pasión que busca desembarazarlos de lo que en ellos no sea sensible para todos.

Ese escrito fue la primera publicación que hizo en su vida.

De los amigos del Centro Literario, Oscar Ochoa era el más bohemio: con él, los tangos y los poemas de Barba-Jacob

recorrieron las noches y llenaron las horas. Alguna vez, en un aniversario, recordaron que León de Greiff había traído de México, en una comisión consular, los restos del poeta que había dado nombre a su tertulia. Entonces fueron al Cementerio Universal y, ante la tumba de Miguel Angel Osorio (Barba-Jacob), leyeron ensayos sobre sus obras y recitaron sus versos.

Esa era la vida y la actividad del grupo. Pero Oscar Ochoa, Ochoíta, el más frágil de todos, comenzó a derrumbarse y finalmente enloqueció. Este acontecimiento conmocionó a Estanislao y a Arrubla, que hasta esos días sólo habían leído algo del psicoanálisis. Entonces comenzó una lectura sistemática del psicoanálisis, en la cual se pedía cuentas sobre la pérdida del amigo.

En 1953, Estanislao había ingresado al partido comunista y fue invitado a Bucarest al Encuentro Anual de Juventudes Comunistas. A ese viaje se oponía Fernando Isaza y la familia, pero Fernando González en esta ocasión salió en su defensa y le escribió una carta a Fernando Isaza donde hablaba de la juventud como la época en la cual se deben vivir todas las experiencias, sin avaricia, y concluía diciendo: "En tu caso personal, Fernando, entiendo que te opongas, porque estás muy viejo y además has leído mucho *Selecciones*". Este viaje terminó con la relación de Estanislao y Fernando Isaza, quien, sin embargo, seis años más tarde, fue padrino de bodas de su primer matrimonio.

Ese viaje en compañía de Oscar Hernández fue definitivo en sus ulteriores lecturas; de allí trajo algunos libros de Sartre, que consiguió en París, y también algunos números de *Les Temps Modernes*. Había observado el movimiento intelectual de París, y, al confrontarlo con el que se realizaba en Colombia, vio que era necesario replantear las lecturas y trabajar por una cultura más universal que comprendiera otras miradas y abriera un espacio, para que también aquí fuese posible promover el conocimiento de la antropología y el psicoanálisis. Además vio que había que sumar otras miradas y otras disciplinas en el pensamiento de nuestros problemas políticos. La

vida intelectual de Estanislao se puede definir como esa búsqueda.

Como es obvio, mi conocimiento de esta época de la vida de Estanislao, mi padre, obedece a sus propios recuerdos y a los de Margarita y las tías.

El período de Bogotá fue resumido por él en una entrevista, de la cual transcribo unos apartes: "Mis primeros estudios —si se descuentan unos pocos inútiles, completamente estériles, años de bachillerato— fueron, hacia 1951 y 1952, la lectura de diversas obras filosóficas, entre las cuales me causaron una muy grande impresión principalmente Platón y Descartes. En el año 1952 comencé a leer a Freud, con poca comprensión pero con mucha pasión. Leí los trabajos que podrían denominarse de análisis directo: *La interpretación de los sueños, El chiste, La psicología de las masas, y La psicopatología de la vida cotidiana.*

"Si no recuerdo mal, un poco más tarde, en el año 1954, comencé a estudiar a Heidegger muy detenidamente, principalmente *El ser y el tiempo,* y poco después a Sartre, *El ser y la nada* y las obras sobre psicología: *La imaginación, Lo imaginario,* y *La fenomenología de las emociones.* Hasta ese momento había recibido influencia personal de algunos amigos de mi padre: Fernando Isaza y Fernando González, quien escribió un libro que se llama *Cartas a Estanislao,* o sea, mi papá.

"Un poco después, en el año 53 ó 54, leí por primera vez un texto de Marx, *Manuscritos del 44;* no conocía nada de marxismo, tampoco sus divulgaciones, pues, como se recordará, hasta ese año del 53 la prohibición que pesaba sobre el marxismo era supremamente fuerte; ese fue el año en que subió al poder Rojas Pinilla. Ese texto de Marx, al que siguieron algunos otros, me llevó a hacer algunos estudios sobre la situación económica y política, y a fundar con unos amigos la primera publicación en la que yo participé: *Crisis,* una revista de política y economía.

"Más adelante, durante el año 56, viajé a Bogotá; entonces comencé a trabajar en el Instituto de Investigaciones Históricas, bajo la dirección de Pérez Villa, lo que me permitió hacer

estudios sobre historia de Colombia; también me permitió estudiar durante casi un año completo todos los textos históricos de Hegel: *Historia de la filosofía, Las lecciones de la filosofía de la historia, La estética.* Entonces participé en otra publicación que había tenido origen estudiantil, que se llamaba *Junio.*

"En el año 1958 se ofrece un viaje a Sumapaz para residir entre los campesinos en calidad de instructor. Emprendí entonces la primera lectura de *El capital.* En ese año se conocieron también muchos otros estudios de marxismo; era el período —por lo menos para nosotros, a quienes llegaba todo un poco retrasado— llamado de la desestalinización. Entonces se pudieron conocer los marxistas polacos. Los textos de Sartre sobre el marxismo, *Los comunistas y la paz,* por ejemplo, y algunos otros de Merleau-Ponty, entre ellos *Humanismo y terror;* eran textos muy anteriores, del 52 al 57, que finalmente llegaron aquí. En realidad, los estudios sobre el marxismo siguieron en gran parte en dirección a los textos de la llamada desestalinización. Textos que eran muy próximos entonces al pensamiento que se ha dado en llamar existencialista, aunque sus propios autores no gustan mucho de este calificativo, ni Sartre, ni Heidegger, y menos Merleau-Ponty.

"Entonces estudié ya las obras en conjunto de estos autores, en la medida en que se conseguían en francés, en inglés o en castellano.

"En el año 59 trabajé en el Ministerio de Trabajo, en una oficina que se llamaba Seguridad Social Campesina, e hicimos un libro entre varios autores sobre el departamento de Nariño (publicado precisamente por el Ministerio de Trabajo), en el cual se puede notar muchísimo la influencia del marxismo.

"Publiqué igualmente algunos ensayos en esa época, de los que recuerdo sobre todo uno que fue objeto de múltiples ataques por parte de la prensa conservadora, que se llamaba 'Sobre el matrimonio, la prostitución y el onanismo: tres taras de nuestra sociedad'.

"En esta época no existía ninguna corriente marxista organizada, diferente al partido comunista, que, a pesar de la desestalinización, seguía practicando una forma de organización,

una política educativa, cultural y teórica, prácticamente tan dogmática como la de la época del stalinismo.

"Por ese motivo, con algunos amigos, entre ellos, Mario Arrubla, Jaime Mejía Duque, Delimiro Moreno, Eduardo Gómez, fundamos entonces un grupo político con una publicación propia que se denominó *Estrategia*. Nosotros estábamos desde ese año ya en Bogotá; sin embargo, seguíamos participando desde lejos y colaborando con *Crisis*.

"A *Estrategia* se vincularon en seguida también otros amigos: Jorge Orlando Melo, Guillermo Mina y Javier Vélez, que luego se han dedicado a la enseñanza de la filosofía; sacamos, pues, algunos números de *Estrategia;* yo escribía en ella un análisis del proceso electoral que se llamaba 'Claves para las elecciones'. Luego escribí un estudio sobre las corrientes de izquierda en Colombia: 'Contribución a un debate sobre la política revolucionaria'; y, finalmente, un estudio en el que recogía, en el año 63, la principal preocupación teórica que había tenido en los últimos diez años, que se titulaba 'Marxismo y psicoanálisis'.

"También en el psicoanálisis, desde luego, se presentaban nuevas corrientes, principalmente la corriente que encabezaba, desde el 53, Lacan, a quien yo comencé a leer un poco tardíamente con muy mala comprensión: con más empecinamiento que comprensión. Desde el año 58, finalmente, comenzó a sernos más accesible, a partir de que volvimos a sus textos publicados en la revista *La Psicoanalysse*, luego de haber leído los textos de sus discípulos, puesto que los de él mismo vinieron a ser comprendidos *a posteriori*, lo cual condujo a una nueva lectura de las obras de Freud, esta vez completa.

"En los años siguientes me interesó cada vez más la aplicación del psicoanálisis al estudio de la literatura, que había sido una pasión desde la infancia; especialmente Dostoievski, Thomas Mann, Kafka, y luego también la literatura sartreana. Publiqué algunos trabajos poco después sobre psicoanálisis y literatura, por ejemplo, un estudio que publicó la *Gaceta* de Tercer Mundo, y que luego ha sido reproducido en diversas universidades, sobre una novela de Arrubla, denominado 'Análisis de *La infancia legendaria de Ramiro Cruz*'".

En el año 56, y luego del viaje a Europa, vinieron grandes cambios en la vida de Estanislao. La segunda y definitiva salida de la casa materna y el traslado a Bogotá, donde, en compañía de Mario Arrubla, Alvaro Vélez, Rómulo Jaramillo, Bernardo Guerra, Octavio Vélez y otros amigos, compartían una pensión de cinco pesos mensuales, que incluía comida y lavado de ropas.

La dictadura de Rojas Pinilla acentuó el interés por los problemas políticos; la militancia y el estudio del marxismo eran la prioridad de aquellos días. El interés por los problemas colombianos y la aplicación de la teoría marxista a la sociedad colombiana produjeron un grupo de estudio, que daría sus frutos más tarde con los trabajos de Arrubla sobre el subdesarrollo y de Estanislao sobre la tenencia de la tierra en Colombia.

En aquella época de militancia habría que recordar una aventura que contribuye a conocer su carácter. La aventura comenzó en una fiesta en la que María del Rosario Ortiz Santos, sobrina de Calibán y cobijada con el manto de la casa Santos, se interesó por la joven figura intelectual que había llegado a Bogotá. No sé si Estanislao se enamoró de ella, pero aquella fiesta terminó en la parroquia del Sufragio en Medellín y, más tarde, en las montañas del páramo de Sumapaz, un municipio donde el partido comunista tenía muchas simpatías, y donde se debía hacer lo que denominaban formación de cuadros. En medio del frío y la mala alimentación, Mario Arrubla, Mario Vélez y la pareja de recién casados, trataban de explicar a los atribulados campesinos los problemas de la lucha de clases, al tiempo que les enseñaban a leer y a escribir. Pero de esta montaña, que poco o nada tenía de mágica, regresarían rápidamente a la ciudad.

Ya en Bogotá, surgieron algunas publicaciones como *Junio*, *Agitación* y luego *Estrategia*, revista de crítica contemporánea. Los directores, Mario Arrubla y Estanislao Zuleta, abrieron una librería con otros amigos, que funcionaba en la calle 19, arriba de la Séptima en Bogotá: se llamó Librería La Tertulia, y allí funcionaba *Estrategia*. También intentaron editar: Jorge Orlando Melo tradujo *Problemas del método* de Sartre,

y Ediciones Estrategia editó el libro que fue un fracaso económico. Finalmente, la librería tuvo el destino que su nombre sugería, y los múltiples socios terminaron por repartirse los libros y acordaron seguirse viendo en "El Automático" para seguir las tertulias. Finalmente, la crisis se extendió a *Estrategia;* a ésta se sumó la ruptura del matrimonio de Estanislao, y el proyecto político quedó aplazado.

Estanislao no tenía empleo, tenía tres hijos, estaba perseguido por los agentes del DAS, quienes informaban a todos los sitios donde trataba de trabajar que él era un comunista indeseable. Pero las adversidades nunca interrumpieron su trabajo intelectual; al contrario, lo hacían más activo. Después de largas jornadas de lectura, se iba a los cafés —"El Cisne", "El Automático"— para hablar con los amigos de lo que estaba pasando y de las lecturas.

León de Greiff fue un amigo que, desde aquellos días hasta la muerte del poeta, influiría definitivamente en la vida de Estanislao. Una amistad como todas las de León: incondicional y a la vez distante; elevada sobre el terreno del arte y la poesía, donde la política y la teorización no estaban invitadas a la mesa. Sobre ese acuerdo tácito sobrevino una terturlia literaria que nada tenía de formal y que fue siempre accidental, disculpada en alguna época por la costumbre de reunirse todos los sábados en casa de Estanislao para almorzar fríjoles y tomar aguardiente, en compañía de Boris, Hjalmar, el negro Mina, Javier Vélez, Oscar Espinoza y otros amigos de la casa.

En 1964 Jorge Orlando Melo se había casado con Margarita González y Germán Colmenares con Marina, hermana de ella. A una fiesta, en casa de los Melo, invitaron a Estanislao y a la hermana menor de Margarita y Marina, una estudiante del Liceo Francés, de diecisiete años, llamada Yolanda González, y que sentía admiración por los intelectuales; Yolanda fue el gran amor de Estanislao, con ella vivió veinte años y tuvo dos hijas.

Después del segundo matrimonio, Estanislao trabajó en la Universidad Libre de Bogotá hasta 1969; la familia vivió en Cali hasta 1971, y luego vino a Medellín, donde fue profesor

de la Universidad de Antioquia hasta 1975. En todo ese período estuvo trabajando demasiado tiempo por la subsistencia; la escritura fue muy afectada por ello, aunque escribió "Psicoanálisis y criminología" e impulsó la creación de tres publicaciones mimeografiadas, llamadas *Contraataque, Polémica* y *Veinte varas de lienzo*. Su actividad fundamental fue la de promover la lectura de *El capital* de Marx, con los que él llamaba el grupo de Cali y el grupo de Medellín, y de los cuales fueron surgiendo esas publicaciones.

También al final de este período comenzó a hacer clínica psicoanalítica, intentando seguir el método freudiano, pero con grandes dificultades para manejar la contaminación, pues en la elección de los pacientes pesaba más el afecto que tuviera por ellos que la distancia que suponía una relación analítica.

Del grupo de Medellín eran: Claus Meska, Alvaro Tirado, Juan Camilo Ochoa, Antonio Restrepo, Beatriz Abbad, Gloria Arango, Yolanda González, Santiago Peláez, Fernando Zambrano, Iván Villegas y otros que no recuerdo ahora. Pero el suicidio de Iván Villegas produjo una crisis que terminó por disolver el grupo y sumió a Estanislao en una depresión de la cual no saldría hasta que fue invitado a Cali para hacer parte del recién fundado Centro Psicoanalítico Sigmund Freud. Allí, y como hacía siempre en épocas de crisis, Estanislao volvió sobre las obras de Thomas Mann, y de esta manera surgió la exposición sobre *La montaña mágica* en veinticinco charlas que después fueron reunidas y publicadas por Colcultura con el nombre de *Thomas Mann, La montaña mágica y la llanura prosaica,* en 1977.

En la época del Centro Psicoanalítico se pusieron de moda unos grupos que grababan lo que Estanislao decía en las charlas y luego lo transcribían para estudiarlo. De estas charlas y de esas grabaciones son hijos los libros *La teoría de Freud al final de su vida,* Editorial Latina, 1978; *La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi,* Editorial Nueva Letra, 1980; *Comentario a Así habló Zaratustra,* Univalle, 1981. También existen, de esta época, sin publicar, las charlas sobre "Inhibición, síntoma y angustia", "Teorías de la infancia", "Análisis terminable e interminable", "Construcciones en el análisis",

"Más allá del principio del placer", "El duelo en Chejov, Proust y Mann", "*El mercader de Venecia, Ricardo III* y *El Rey Lear*, de Shakespeare", "La mujer en Faulkner, Hemingway y Poe", "Sobre el amor", "*La metamorfosis* de Kafka", "*La náusea* de Sartre", "*El hombre del subsuelo* de Dostoievski"; "Luces de Chejov", "*La fenomenología del espíritu* de Hegel", "*El ser y el tiempo*, de Heidegger", y otros textos que fueron parcialmente transcritos o que se perdieron, como "El Quijote, Sartre y el psicoanálisis" y "Poe y el alcohol".

Como se ve, en esta época Estanislao vuelve sobre los temas y las lecturas más importantes, dejando la lectura de Marx para el consabido grupo de Cali, que seguía funcionando en su casa los fines de semana y del cual surgiría la última publicación política orientada por Estanislao: *Ruptura*, de la cual se hicieron tres números. A partir de aquí, Estanislao rompió para siempre con la idea de partido de Lenin y abandonó el ideal socialista de Marx, como se puede ver en los textos que sobre este autor escribiría más tarde: "El fetichismo en Marx", "Marx y los derechos humanos", y "El individualismo en Marx".

Luego surge el texto "Elogio de la dificultad", que daría a conocer en el acto en el que recibió el doctorado *honoris causa* en psicología de la Universidad del Valle, en 1981, y que introduce una mirada sobre la sociedad, que se había gestado muchos años atrás, para el cual fueron ingredientes fundamentales el estudio de la antropología, las lecturas de André Gorz, de Bachelard, de Roland Barthes, de Bahro, de Kautsky y de los nuevos filósofos franceses; en el texto pedía cuentas al ideal revolucionario y a los fantasmas contenidos en él, y no dejaba de mirar el capitalismo como una terrible enfermedad de la humanidad.

La democracia surgía entonces como el menor de los males, pero era necesario repensarla y hacerla más democrática, dentro de los terribles límites de nuestra sociedad. A esto se refieren los últimos trabajos de Estanislao.

En 1984, Estanislao es llamado por el gobierno de Belisario Betancur como asesor de la Secretaría de Integración de la Presidencia de la República, cargo en el cual desempeña múl-

tiples funciones en el proyecto PNR (Plan Nacional de Rehabilitación) y en la redacción de documentos oficiales de esa oficina.

En 1985 sobreviene su última gran crisis, con la ruptura de la relación con Yolanda González, y en 1986 debe abandonar la ciudad de Cali por amenazas contra su vida. Entonces, las Naciones Unidas lo nombran asesor en la Consejería de la Presidencia para los Derechos Humanos, y más tarde en un proyecto para la autonomía municipal en el departamento del Valle; su trabajo consistía en dar charlas sobre democracia y participación y en redactar documentos.

En diciembre de 1988 regresa a Cali y se reincorpora a la Universidad del Valle, donde trabajaba desde 1976; de sus clases en esta universidad también surgieron, por el sistema de grabación de las clases, algunos textos que publicaría más adelante la Editorial Percepción; estos textos fueron: *El pensamiento psicoanalítico*, *Arte y filosofía* y *Estudios sobre la psicosis*.

En los últimos cuatro años de vida, Estanislao emprendió una lectura crítica del psicoanálisis, estableciendo una contraposición con las teorías de la etología y preguntándose sobre la validez del determinismo inconsciente que planteaba la teoría de Freud. En esta última mirada sobre el psicoanálisis se preguntaba por el sistema demostrativo de Freud, con el cual no estaba ya de acuerdo, más concretamente, en lo que se refiere a la interpretación de los sueños. Así, pues, se había propuesto servirse tanto del psicoanálisis como de la etología para reformular la inteligencia humana.

En una de las notas para este trabajo escribió: "La inteligencia, definida provisionalmente como capacidad de pensar, capacidad de adoptar una actitud de expectativa exploradora que permita una adquisición cognitiva, un nuevo saber, capacidad de autorreflexión crítica, es en gran parte imaginación. Pero no es, desde luego, cualquier tipo de imaginación. No una imaginación completamente sometida a los fantasmas, reiterativa, compulsiva, como la que se da en ciertas formas de neurosis. Tampoco las fantasías que podríamos llamar compensadoras, principalmente las comandadas por pasiones y

emociones como el odio y la rabia y las que son 'actualizaciones' de omnipotencia. Por importante que pueda ser su papel en la economía del psiquismo, su relación con el pensamiento es más bien pobre, aunque no son excluyentes.

"Confieren en todo caso un espacio para pensar, mucho mayor que el paso al acto; significan una primera distancia que permite en principio la elaboración y la autorreflexión".

Así, pues, vemos al viejo Estanislao indagando al final de su vida sobre los mismos temas que se planteara al comienzo de su trayectoria intelectual, porque en su caso personal nunca concibió una verdad absoluta, una teoría única que diera cuenta de todo y por siempre. Así, y según la cita de Hölderlin que trae a cuento de la pintura de Botero, podemos decir que difícilmente abandona el lugar que lo habita cerca del origen, y, en el caso de Estanislao, jamás se abandonó la pregunta sobre la felicidad y la tribulación del pensamiento, que devino de una interrogación permanente sobre su origen y su destino.

Pero, dejando de lado los aspectos biográficos, surge una pregunta: ¿cuál es la singularidad de Estanislao *como* pensador? ¿Cuál fue su aporte y cuál era la dirección de su trabajo intelectual?

La universidad colombiana, y en general nuestra cultura, ha sido durante la última mitad de este siglo dominada por un ánimo de especialidad. Las diversas disciplinas intelectuales han buscado lenguajes y esquemas cada vez más independientes; las llamadas ciencias sociales reúnen bajo estas dos palabras discursos cada vez más específicos a cada disciplina, produciendo así un intrincado mapa de jergas y particularidades que separan y singularizan el pensamiento y la crítica, creando un mosaico en el cual cada especialista es celoso de preservar las fronteras de su disciplina.

Los historiadores se han repartido las diversas épocas de nuestra historia, y cuidan de ellas como de feudos. Los filósofos se ubican desde la lógica analítica o desde la filosofía de las ciencias o del lenguaje, tratando de reducir cada vez más su órbita de pensamiento. Los psicólogos y los psicoanalistas parecen no tener ya nada en común. Los profesionales de la disección literaria, por su parte, se reparten autores y estilos

para dar rienda suelta a sus especulaciones. Los antropólogos se unen y se pierden con sus respectivas tribus en una selva donde cada uno es cacique de su etnia. Y los violentólogos suman todos los días más muertos a sus estadísticas, sin alcanzar a comprender los motivos de tanta sangre.

La vía de Estanislao Zuleta es la de tratar de pensar al hombre y a la sociedad en su conjunto. Dejando de lado el limitado pero seguro refugio de una disciplina, luchó durante cuarenta años de trabajo y estudio por traspasar los muros que cada disciplina había levantado y para emprender así la búsqueda de un pensamiento más universal, que confrontara los distintos autores y las teorías para abrir preguntas y enriquecer el pensamiento.

¿Qué es un pensador?, ¿cómo, viajando en solitario por un terreno tan árido como el nuestro, es posible que ocurra este fenómeno? En el caso de Estanislao hay un elemento que puede dar alguna luz a esa pregunta. Buscando entre sus papeles, descubrí un grupo de cuadernillos fechados todos en 1955, cuando Estanislao tenía 20 años. En ellos hay una característica común, y es el título lacónico que llevan: "Problemas". Son 556 páginas escritas a mano, en que, a manera de diario, Estanislao se pregunta sobre sí mismo. En alguna parte dice: "Mi proyecto nace de una contemplación de la situación concreta en el mundo y de la voluntad de cambiarla y cambiar las circunstancias reales; por lo contrario, el sueño, la aventura imaginaria, nace de un intento de abstraer la situación concreta en el mundo, de una voluntad de negarla. La distinción principal es la de que la imaginación no contempla la situación concreta, no repara, imagina que realiza, no opera en el mundo, lo niega, y por eso nos aísla de él".

En esta época Estanislao se dio a la tarea de confrontar sus propios problemas con las teorías de Sartre y de Freud sobre lo imaginario, sobre la muerte, sobre el amor, y asumió la superación de sus limitaciones como un gran proyecto intelectual, buscando apoyo en la literatura y en la filosofía para tratar de comprender la problemática humana. En esos diarios de lecturas y meditaciones es evidente que Estanislao asume su postura intelectual desde su problemática personal, en con-

tinua confrontación con las teorías y discursos que iban surgiendo de sus lecturas. Tal vez por ello fue un lector tan agudo y tan poco dado a la acumulación de información erudita o sistemática, porque en su caso estaba de por medio su vida. Y fue precisamente Sartre quien introdujo una característica fundamental en la trayectoria de Estanislao, la exigencia primordial de una conducta paralela a un pensamiento. Pocos conocen la difícil tarea que resulta de hacer de la vida un compromiso ético. No es fácil, en un entorno como el nuestro, asumir la soledad a que obliga la independencia intelectual y la inflexible voluntad de asumir sus consecuencias.

En el transcurso de su vida, Estanislao tuvo dos influencias que habría que subrayar: Thomas Mann y Sigmund Freud; pero me refiero a ellas no como teorías o concepciones del hombre, sino también, y muy especialmente, a sus personalidades. Me atrevería a decir que los ideales del yo de Zuleta fueron fundamentalmente estos dos pensadores. Freud y Mann fueron lecturas de su juventud, pero cuarenta años más tarde seguían siendo autores a los que recurría continuamente. Esas dos figuras fueron el eterno entorno de su búsqueda. Tal vez porque allí estaban condensadas todas sus idealizaciones, y también todos sus obstáculos.

La familia, tengo que decirlo, fue para él, más que una seguridad o un proyecto, una limitación y un conflicto. Sus múltiples pasiones rebasaban el ámbito de lo familiar, y aunque su carácter idealizador promovía utopías y fraternidades, su racionalidad le advertía los peligros de tales deseos y lo regresaban a su habitual distancia de pensador solitario. Si bien Estanislao entendía el amor como una empresa común, en la cual era necesario tener una comunidad de ideales y de búsquedas en un terreno de respeto y de reciprocidad, lo cierto es que dichos ideales y búsquedas generalmente eran trazados por él de manera unilateral, según sus propios criterios, y se referían, más que a un proyecto familiar, a la relación con Yolanda, su mujer, su refugio y su compañera incondicional por muchos años.

Sus relaciones con la parentela fueron prácticamente nulas;

aunque pensaba y hablaba de su familia, prefería no frecuentarla, ni ser frecuentado por ella.

Los únicos entretenimientos que tenía eran resolver problemas de ajedrez o jugar de vez en cuando una partida y, al final de su vida, ver películas en betamax antes de dormirse; por lo demás, siempre dormía muy poco, cuatro o cinco horas a lo sumo; lo demás, era lectura y trabajo, y, en algunos períodos de su vida, alcohol, con el cual, a pesar de ser un excelente contertulio, no tuvo, según sus propios términos, buenas relaciones.

No fue nunca un ser mesurado. Al contrario, si uno quisiera definirlo en este sentido, habría que decir que Estanislao fue un hombre excesivo, excesivo en el afecto, en la lectura, en las exigencias éticas, en la conversación, en el humor y en la depresión, en el amor y en los dos litros diarios de café, en la crítica y en el aprecio, en los cincuenta cigarrillos mentolados al día, en la bohemia y en la esperanza en una sociedad en la cual todos los días se reconocía menos.

Estanislao murió el 17 de febrero de 1990 en la mesa de trabajo, donde preparaba dos cursos que debía dictar este año: uno sobre la obra de León de Greiff y otro sobre ética y política. Acababa de cumplir 55 años, vivía sólo con sus libros, en un pequeño apartamento cerca de la universidad. La víspera de su muerte me dijo: "¿Sabes una cosa? Me está gustando la soledad, uno se acostumbra y termina por quererla". Al día siguiente, la empleada lo encontró: tenía un café y unas tostadas en la mesa. Su apasionado corazón se había parado para siempre.

Pretender abarcar en unas pocas páginas el contenido de una vida tan intensa como la de Estanislao Zuleta, es un propósito a todas luces irrealizable. Hacer un perfil o una semblanza es, sin caer en la frivolidad que estos estilos suponen, el limitado resultado de esta tarea. No pude, pues, más que intentar un esbozo de lo que fue la existencia de Estanislao Zuleta.

Todo este tiempo, en el que la muerte parece solazarse con los seres más próximos, he pensado en ese hecho absoluto y aplastante que tan frágilmente nos separa de la vida y nos

muestra que en la vida habitan todos los sentimientos, todas las expectaciones: habitan la historia y el dolor, el gozo, lo sublime y lo ruin; en la vida hay luz, hay formas, olores y sonidos, y también hay nostalgia. En la muerte, en cambio, no hay nada. Nada. Y aunque el umbral, la línea de sombra que separa la vida de la muerte es leve y azaroso, la diferencia entre estos dos estados de nuestra materia es monstruosamente diferente. Entonces entendemos por qué existen religiones, por qué para los indígenas era necesario proveer de alimento a sus muertos para el largo viaje. También por ello existen teorías sobre la reencarnación o la transmutación; pero además sobre el arte y el pensamiento. El arte y el pensamiento procuran rasgar las vestiduras de la muerte y entrar en el tiempo con voluntad propia; así, ante la muerte de su creador, la obra continúa. Entonces, el ámbito, el tiempo del artista y del pensador, no es el tiempo de su días, no es el tiempo de su permanencia, sino el tiempo de su obra, y en ese sentido, aún tenemos a Estanislao.